# Arbeiterschaft, Soziale Frage und evangelische Kirche im Österreich des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts

*Von Karl-Reinhart Trauner*

## I. Einleitung

Als 1781 durch das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. Evangelisch-Sein wieder erlaubt wurde, hatte die Industrielle Revolution – wenn überhaupt – gerade erst begonnen. Ein gängiges Schulbuch kann zusammenfassen:

> »In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann der Auflösungsprozeß der vorindustriellen, ständischen Gesellschaftsordnung. Gleichzeitig setzte der allmähliche Übergang zur Industriegesellschaft ein. [...] Die seit dem 17. Jahrhundert einsetzende Landflucht vergrößerte die Zahl der Arbeitskräfte in den Städten.«[1]

Auch wenn sich die letzte Bemerkung auf die Situation in Großbritannien bezieht, gilt sie zeitverzögert auch für den mitteleuropäischen Raum.

Nur ein kurzer Hinweis muss genügen, dass es bereits vor Einsetzen der Industriellen Revolution Zusammenhänge zwischen Arbeitsleben und Konfession gegeben hat. Man denke nur an den Protestantismus im Erzstift Salzburg, dessen Vernichtung im 17. und 18. Jahrhundert auch massive wirtschaftliche Folgen nach sich zog.[2]

## II. Der Sog der Ballungszentren

Die Bevölkerung Cisleithaniens wuchs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchschnittlich um 0,96 % p. a.; in Wien (bezogen auf das heutige Stadtgebiet) lebten 1869 898.900 Menschen, 1910 bereits 2.083.500, das ist eine Zunahme um 232 % oder 5,7 % p. a. »Dieses [...] Wachstum war, bei geringem Geburtenüberschuß, fast ausschließlich auf Wanderungsgewinne zurückzuführen [...].«[3] Bereits in der Biedermeierzeit waren die Ballungszentren Anziehungspunkt für eine Zuwanderung von kleinen Handwerkern und Arbeitern; aus den so genannten Zuschickprotokollen, die die Aufnahme der Arbeit von Gesellen bei Meistern verzeichnen, geht hervor, dass z. B. zahlreiche Tischlergesellen aus Nord- und Mitteldeutschland nach Wien zuwanderten.[4]

1 Herbert Hasenmayer/Walter Göhring, Neuzeit. Vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Weltkrieg (Wien 1974) 66.
2 Siehe den Beitrag in diesem Band von Hans Krawarik.
3 Ernst Bruckmüller, Sozialgeschichte Österreichs (Wien–München 1985) 368–372, hier 369.
4 Vgl. u. a. Gustav Otruba, Berufsstruktur und Berufslaufbahn vor der Industriellen Revolution, in: Der niederösterreichische Arbeiter. Studien zur Sozial- und Wirtschaftsstruktur





Interessant ist aber auch, dass zahlreiche der bedeutendsten Unternehmer eingewaderte Protestanten waren.[5]

Das Fallbeispiel des Handwerksgesellen Gottfried Löwigt soll diese Entwicklung illustrieren.[6] Er wurde 1801 in Anhalt-Dessau geboren; seine Familie war (so kann man mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit annehmen) seit der Reformationszeit durchgängig evangelisch. Gottfried Löwigt lernte das Tischlerhandwerk und ging 1822 auf die Walz, um nach umfangreichem Wandern schließlich 1828 in Wien anzukommen. Hier wurde er Mitglied der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses. 1837 wurde ihm die österreichische Staatsbürgerschaft verliehen. Einige Monate später heiratete in der katholischen Pfarre Gumpendorf der nunmehr Sechsunddreißigjährige eine katholische Wienerin nach katholischem Ritus. Entsprechend der damaligen Rechtsordnung (Art. 6 des Toleranzpatents) hatten bei einer konfessionsverschiedenen Ehe im Falle eines protestantischen Vaters und einer katholischen Mutter die Töchter der Konfession ihrer Mutter, die Söhne der Konfession ihres Vaters zu folgen. 1843 wurde Gottfried Löwigt die Gewerbebefugnis erteilt; damit trat er in die Reihen der Wiener befugten Tischler.

Die weltanschaulich-politische Ausrichtung der kleinen Handwerker und Arbeiter – religions- und konfessionsübergreifend – wurde bereits im Zuge der Revolution 1848/49 deutlich. Vier Fünftel der 1848 Märzgefallenen waren Handwerker bzw. Arbeiter.[7] Auch wenn in Wien die Kommunistische Partei nicht an Boden gewinnen konnte – Karl Marx verließ Wien ohne Erfolg[8] – so kann doch davon ausgegangen werden, dass zahlreiche Revolutionäre, gerade aus der Arbeiterschaft und aus dem Kleinhandwerk, mit kommunistischen bzw. sozialistischen Ideen sympathisierten. Schon bald ergaben sich auch innerhalb der Revolutionäre Richtungsstreitigkeiten. Im August 1848 kam es zu massiven Auseinandersetzungen zwischen der Nationalgarde und Notstandsarbeitern. Das Ergebnis waren 22 Tote und rund 300 Verwundete.[9]

Eine der Hauptforderungen der Revolution war die Glaubensfreiheit; andere waren die nach »Preßfreiheit« und demokratischer Gesellschaftsordnung. Das richtete sich in erster Linie gegen die politische Macht der römisch-katholischen Kirche. Hans Kudlich kann schreiben: »Während Metternich, die katholischen Bischöfe, die

Niederösterreichs in Vergangenheit und Gegenwart, Bd. 4: Untersuchungen über Berufsprobleme der niederösterreichischen Arbeiterschaft in Gegenwart und Vergangenheit, 2. Teilbd., hg. von der Kammer für Arbeiter und Angestellte in Niederösterreich (Wien 1952).
5 Vgl. u. a. schon Heinrich Benedikt, Die wirtschaftliche Entwicklung in der Franz-Joseph-Zeit (Wiener historische Studien 4, Wien 1958) 25 f.
6 Zu Gottfried Löwigt vgl. Karl J. Trauner, Gottfried Löwigt. Ein Beitrag zur Geschichte des Handwerks im 19. Jahrhundert, in: Jahresbericht 1971–72, hg. vom Mariahilfer Gymnasium (Wien 1972) 7–19.
7 Wolfram Siemann, Die deutsche Revolution von 1848/49 (Neue Historische Bibliothek 266, Frankfurt/Main 1985) 65, Tab. 8.
8 Richard Charmatz, Lebensbilder aus der Geschichte Österreichs (Wien 1947) 28.
9 Bruckmüller, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 354 f.; Gerd Holler, Gerechtigkeit für Ferdinand. Österreichs gütiger Kaiser (Wien–München 1986) 232.

Spitzen der Aristokratie und das ganze officielle Österreich mit den Jesuiten gingen, befanden sich die österreichischen Massen im entgegengesetzten Lager.«[10] Das mehr oder weniger liberale Gedankengut der Revolution verband sich in vielerlei Art mit einem Antiklerikalismus. Die katholische Kirche war zu eng mit dem verhassten System Metternich verbunden gewesen und vertrat tendenziell konservative Interessen. Luft machte sich der Antiklerikalismus u. a. in einer ersten Austrittswelle aus der römisch-katholischen Kirche und der Entstehung einer deutschkatholischen Gemeinde in Wien.[11]

Die evangelische Kirche stand nicht im Zentrum der Revolutionsereignisse. Sie war keinesfalls Ziel des revolutionären Unmuts, aber sie stellte sich auch nicht, wie die deutschkatholische, als revolutionäre Alternative zur konservativen römisch-katholischen Kirche dar. Dass die evangelischen Theologiestudenten Wiens die revolutionären Ideen durchaus mittrugen,[12] ändert nichts an dieser Grundtendenz. Es wirft zwar ein beredtes Licht auf die weltanschauliche Verortung der Theologen in der Mitte des 19. Jahrhunderts, eine bestimmende Kraft zu sein verhinderte aber allein schon ihre geringe Zahl. Ähnliches gilt letztlich auch für jene Geistlichen wie Gustav Porubszky in Wien,[13] die in öffentlichen Reden, aber auch Predigten, vor allem die Forderung nach mehr politischen Mitspracherechten und nach einer Verfassung vertraten.[14] Gleiches geschah auch durch jene Geistliche, die zu verschiedenen öffentlichen Entscheidungsgremien abgeordnet waren.[15] Beim Begräbnis der so genannten Märzgefallenen am 17. März 1848 waren »zahlreiche Geistlichkeit, katholische, griechische, reformirt-evangelische«, ein lutherischer und sogar ein »israelitischer« Geistlicher beteiligt.[16]

10 Hans KUDLICH, Rückblicke und Erinnerungen, Bd. 1 (Wien–Pest–Leipzig 1873) 161.

11 Gertrud HABRES, Der Deutschkatholizismus in Österreich (Diss. Wien 1960) 34 f. und 64. Einen Überblick über die deutschkatholische Bewegung in Cisleithanien gibt Wolfgang HÄUSLER, Die deutschkatholische Bewegung in Österreich. Von der »Theologie der Revolution« zu den Anfängen des Freidenkertums, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, hg. von Adam WANDRUSZKA/Peter URBANITSCH (Wien 1985) 596–615.

12 Karl W. SCHWARZ, Die Wiener Protestantisch-Theologische Lehranstalt im Frühjahr 1848. *Amt und Gemeinde* 44/9 (1983) 87–91; DERS., »Ein verlassenes Stiefkind« vor dem »Tempel der Freiheit«. Die Wiener Protestantisch-theologische Lehranstalt im Frühjahr 1848. *»Mensch-Wissenschaft-Magie«. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte* 25 (2007) 145–160.

13 Gustav PORUBSZKY, Unsere Verpflichtungen in dieser bewegten Zeit. Zwei Predigten, gehalten am 25. und 26. März 1848, in der evangelischen Kirche A.C. zu Wien (Wien 1848); DERS., Der evangelische Christ den religiösen Zeiterscheinungen gegenüber. Predigt (Wien 1848).

14 Vgl. zusammenfassend Gustav REINGRABNER, Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation (Wien–Köln–Graz 1981) 209–214.

15 Carl Samuel Schneider im konstituierenden Reichstag als Abgeordneter des Wahlkreises Bielitz/Bielsko[-Biała], Superintendent Gottfried Franz im Niederösterreichischen Landtag und Gustav Probuszky im Wiener Gemeinderat. Vgl. Karl VOCELKA, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868 (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 17, Wien 1978) 62; Peter KARNER, Reformierte Pfarrer und Lehrer, in: Die evangelische Gemeinde H.B. in Wien, hg. von DEMS. (Wien 1986) 124–155, hier 131–133; Rudolf TILL, Theologen in der Wiener Stadtvertretung. *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien* 13 (1957/58) 203–226, hier 206 f., 213 f. und 224 f.





Die evangelische Kirche fand sich jedoch in einem – gewissermaßen natürlichen – Schulterschluss mit den Revolutionären. Die Mittel des gegen die römisch-katholische Kirche gerichteten Liberalismus waren Maßnahmen, die den evangelischen Kirchen zugute kamen. Diese konnten deshalb zum ersten Mal seit dem Toleranzpatent von den politischen Ergebnissen der Revolution profitieren und sowohl nach außen (Erlaubnis von Kirchtürmen, selbständige Matrikenführung, …) als auch nach innen (Verfassungsentwurf, …) einen Konsolidierungsprozess in Richtung Emanzipation und Autonomie einleiten.[17] Auch wenn nach dem Zusammenbruch der Revolution alle beschlossenen Gesetze aufgehoben wurden, blieben trotz Neoabsolutismus und Konkordat 1855 – der Zeit sprach Anastasius Grün aus der Seele, der es als »gedrucktes Canossa« bezeichnete[18] – dennoch die allermeisten Zugeständnisse an die evangelischen Kirchen bestehen.

Auch wenn die evangelische Kirche keinen tragenden Faktor in den revolutionären Ereignissen darstellte, waren die Ideen der Revolution dennoch innerhalb der Kirche wirkungsmächtig. Das presbyterial-synodale Prinzip, das die Planungen für eine neue Kirchenverfassung bestimmte, spiegelt in einem gewissen Sinn die Ideen der Revolution wider, ebenso wie der angepeilte Schulterschluss zwischen den beiden evangelischen »Schwesternkirchen«.[19]

Man darf dennoch nicht übersehen, dass den bäuerlichen Toleranzgemeinden die Ideen der Revolution weitgehend fremd gewesen waren, auch wenn die Revolution gerade ihnen in manchem etwas nützte; mit einem am 7. September 1848 von Kaiser Ferdinand unterzeichneten Patent wurden die Untertänigkeit und das »schutzobrigkeitliche Verhältnis« aufgehoben.[20]

Auch wenn die evangelische Kirche keine »Revolutionskirche« war, ließ sich ein revolutionäres Weltbild links-liberaler Prägung, wie es bei den meisten kleinen Handwerkern und Arbeitern vorherrschend gewesen sein mag, durchaus mit der Zugehörigkeit zu einer evangelischen Kirche vereinbaren; im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche. Die Arbeiterschaft bzw. das Industrieproletariat mit seinem hohen sozialen Bedarf war von den evangelischen Kirchen Österreichs jedoch noch kaum entdeckt worden; zu sehr war man mit der eigenen Binnenentwicklung beschäftigt.

16 Friedrich UNTERREITER, Die Revolution in Wien, Bd. 1 (Wien 1848) 99.

17 Vgl. noch immer Karl W. SCHWARZ, Kirchenreform zwischen Staatsaufsicht und Grundrechtsfreiheit. Die evangelische Toleranzkirche 1848/49 im Spannungsfeld von Kirchenfreiheitspostulaten, Patronatspflichten und Dotationswünschen (Diss. Wien 1983).

18 Josef VESELY, Der Liberalismus und die religiöse Frage in Altösterreich, in: Jahresbericht 1968/69, hg. von der Höheren Technischen Bundeslehranstalt Wien 4 (Wien 1969) 15–24, hier 16; CHARMATZ, Lebensbilder (wie Anm. 8) 80.

19 Friedrich Daniel SCHIMKO, Das kirchlich-religiöse Leben im constitutionellen Staate mit besonderer Rücksicht auf die österreichische Monarchie (Wien 1850) I (Vorrede).

20 Ernst VIOLAND, Die sociale Geschichte der Revolution in Österreich (Leipzig 1850) 187–200.

Für die Bauernschaft bedeutete jedenfalls die Revolution die endgültige Befreiung von den letzten grundherrlichen Lasten und damit eine deutliche soziale Verbesserung; den Arbeitern brachte die Revolution keine soziale Besserstellung.

Anfänglich war die österreichische Industrie starken Schwankungen unterworfen. Das hatte massive Folgen für das entstehende Industrieproletariat und die Arbeiterschaft,

> »die in ihren Anfängen ein Bild des restlosen moralischen und sozialen Tiefstandes bietet. Es ist die Zeit, in der Alkoholismus, Kriminalität und Prostitution als die untrennbaren Begleiterscheinungen und gräßlichen Schattenseiten dieser wachsenden Industriearbeitermassen erscheinen«.[21]

Die lange Depression zwischen 1873 und 1896 bewirkte eine deutliche Verschärfung der sozialen Lage des Arbeiterproletariats wie auch der Kleingewerbetreibenden, während andererseits die Zahl der Mittel- und Großbetriebe anstieg.[22] In diesen Jahren wurde einer der prominentesten »Sandler« (Obdachlosen) Wiens geboren, der überdies evangelischer Konfession war: Karl Baron, genannt Baronkarl.[23]

Bereits im Vormärz war das Gewerbe im Abstieg begriffen. Aus den selbständigen Gewerbetreibenden wurden oft nur noch bescheidene Ergänzungs- und Zulieferbetriebe;[24] das Handwerk wurde auf einen »Nebenschauplatz« des Wirtschaftslebens[25] verdrängt. Gottfried Löwigt musste sich als Galanterietischler spezialisieren. Das Jahr 1859 brachte in Österreich die Gewerbefreiheit, was eine weitere empfindliche Schwächung der kleinen Meister bewirkte.[26] Es war wohl der gewerbliche Niedergang, der Gottfried Löwigt bewog, im Jahre 1865 sein Gewerbe zurückzulegen, um sich dann zur Ruhe zu setzen. 1871 starb er und wurde auf dem evangelischen Friedhof in Matzleinsdorf – heute ein Teil des zehnten Wiener Gemeindebezirkes – begraben.

Der Niedergang des Kleingewerbes traf auch seine Familie. Gottfried Löwigts Frau Josepha verarmte gänzlich und war zuletzt in verschiedenen Armenhäusern untergebracht; sie starb erst 1891. Die Entwicklung setzte sich bei Gottfried Löwigts Nachkommen fort. Sein Sohn Leopold Löwigt, geboren 1844 und wie sein Vater evangelisch, wurde Vergolder; zum Meister brachte er es jedoch nicht mehr. Mit ihm gehörte die Familie endgültig dem Proletariat an.

## III. Protestantismus und Liberalismus

Der Liberalismus nahm von jeher zwei Richtungen an: Ein »rechter« Flügel[27] fand sich vornehmlich im besitzenden Bürgertum in Form eines Wirtschaftsliberalismus (»Manchesterliberalismus«), wie er sich nach 1848 im so genannten Schwarzenberg-schen System durchsetzte, im intellektuellen Bürgertum in Form eines politischen Liberalismus, der sich z. B. in der Forderung nach einer Verfassung Ausdruck verlieh.[28] Nahezu konträr entwickelte sich ein »linker« Liberalismus in Form von Sozialismus, Marxismus oder Kommunismus (in den verschiedensten Färbungen).

In beiden Richtungen fanden sich Evangelische. Die wirtschaftsliberalen Reformen Karl Ludwig (seit 1849 Freiherr von) Brucks, eines reformierten Kaufmannssohns aus Elberfeld im rheinischen Industriegebiet, verbesserten zwar die Lage für Industrielle, führten damit aber auch zum Niedergang des Kleingewerbes und zu einer Verschärfung der sozialen Frage. Bruck war als Exponent des besitzenden Bürgertums knapp nach Ausbruch der Revolution an die Spitze des neu geschaffenen Handelsministeriums berufen worden und erstrebte eine völlige Neugestaltung der Wirtschaftsordnung im Sinne wirtschaftsliberaler Interessen. Seine politische Karriere reichte über die Zeit der Revolution hinaus.[29]

---

21 Ernst Mayer, Die Geschichte der sozialen Bewegungen in Österreich. *Österreich in Geschichte und Literatur (mit Geographie)* 3, Sonderheft »Österreich 1848–1918« (1959) 72–85, hier 79. Einen Überblick gibt Rolf Schwendter, Armut und Kultur der Wiener Jahrhundertwende, in: Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse-Umwelt-Wirkungen, hg. von Jürgen Nautz/Richard Vahrenkamp (Studien zur Politik und Verwaltung 46, Wien-Köln-Graz ²1996) 677–693. Eine zeitgenössische Untersuchung von Herkner – die sich zwar auf die Situation im Deutschen Reich bezieht, die sich aber nicht sehr von der in Österreich unterschieden haben wird – bietet zeitgenössische Einblicke in das Arbeiterelend: Heinrich Herkner, Die Arbeiterfrage. Eine Einführung (Berlin 1894, ⁷1921). Für Österreich im Speziellen vgl. aber auch das 1908 erschienene Buch von Emil Kläger, Durch die Wiener Quartiere des Elends und des Verbrechens. Ein Wanderbuch aus dem Jenseits (Wien 1908) sowie die Studie von Eugen von Philippovich, Die Wiener Wohnungsverhältnisse. *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* 7 (1894) 1–28.

22 Mayer, Geschichte der sozialen Bewegungen (wie Anm. 21) 84 f.; Bruckmüller, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 389.

23 Monika Salzer/Peter Karner, Vom Christbaum zur Ringstraße. Evangelisches Wien (Wien 2008) 33 f.

24 Vgl. zur Situation des Tischlerhandwerks Heinz Zatschke, 550 Jahre jung sein (Wien 1958) 35 f.

25 Robert Endres, Revolution in Österreich 1848 (Wien 1947) 44. Zu den Entwicklungen im Bereich der Beschäftigung vgl. auch die entsprechenden Teile bei Hannes Hofbauer/Andrea Komlosy, Das andere Österreich. Vom Aufbegehren der kleinen Leute. Geschichten aus vier Jahrhunderten (Wien 1987).

26 Eugen Peter Schwiedland, Über den Einfluß der Gewerbefreiheit auf die Lage des Kleingewerbes (Wien 1896) 15 und Johann Jedlička, Geschichte der Genossenschaft der Tischler in Wien (Wien 1894) 126; Bruckmüller, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 384–389 und 403 f.

27 Es werden hier der Einfachheit halber plakativ die Begriffe »rechts« und »links« in jener Form verwendet, wie sie heute verstanden werden; wohl wissend, dass diese Zuordnungen schwierig sind. Gruppierungen, die heute als »rechts« bezeichnet werden (also v. a. die verschiedenen deutschnationalen Parteien), verstanden sich in der Monarchie, übrigens gemeinsam mit Sozialisten, als »Linke«.

28 Karl-Reinhart Trauner, Liberalismus und österreichischer Protestantismus. *JGPrÖ* 127/128 (2011/2012) 59–100.

29 Richard Charmatz, Minister Freiherr von Bruck, der Vorkämpfer Mitteleuropas. Sein Lebensweg und seine Denkschriften (Leipzig 1916); Georg Franz, Liberalismus. Die deutschliberale Bewegung in der Habsburgischen Monarchie (München 1955) 68 f.; Ferdinand Tremel, Die wirtschaftlichen Folgen der Revolution. *Österreich in Geschichte und Literatur (mit Geographie)* 3, Sonderheft »Österreich 1848–1918« (1959) 46–57, hier 48–51.

Eine Fülle weiterer Namen evangelischer Industrieller und Wirtschaftstreibender könnte genannt werden: Theodor von Hornbostel, die Herren von Schoeller, … Sie scheinen Max Webers These vom protestantischen, eigentlich reformierten, Ursprung des Kapitalismus zu bestätigen.[30]

Aber auch auf Seiten der »Linken« gab es evangelische Proponenten; der bekannteste von ihnen ist zweifellos Viktor Adler, der Führer der österreichischen Sozialdemokratie. Er war – wenngleich auch nicht unbedingt aus betont religiösen Gründen – 1885 vom Judentum zum Protestantismus konvertiert; sein Taufpate war der evangelische Engelbert Pernerstorfer, ebenfalls eine führende Persönlichkeit der Sozialdemokratie.[31]

Es mag vielleicht sogar seine evangelische Sozialisation der Grund dafür gewesen sein, dass sich Eduard Leisching um das Bildungswesen für sozial benachteiligte Schichten kümmerte. Auf seine Initiative ging die 1887 erfolgte Gründung des heutigen Polycollege-Wiener Volksbildungsverein zurück. Er wurde als Zweigverein Wien und Umgebung des Allgemeinen niederösterreichischen Volksbildungsvereins gegründet. Interessanterweise war Leisching bemüht, die Bildungsarbeit für die Arbeiterschaft und die Handwerker aus der Tagespolitik herauszuhalten.[32] Bereits 1867 war mit dem Wiener Arbeiterbildungsverein in Gumpendorf der erste branchenübergreifende Arbeiterverein entstanden.[33]

Als Institution traten die evangelischen Kirchen jedoch weder hier noch dort in Erscheinung; die evangelischen Persönlichkeiten wirkten individuell, ohne betonten Bezug zu ihrer Kirche. Das Evangelisch-Sein ließ sich offenbar mit einer »linken« ebenso wie mit einer »rechten« Weltanschauung vereinbaren und präjudizierte in keine Richtung. Das unterschied sie vom Katholizismus, der aus seinen konservativen politisch-weltanschaulichen Prämissen keinen Hehl machte.

Die Neuordnung der evangelischen Kirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war jedoch nur auf der Basis eines liberalen Gedankenguts möglich. Das gilt einerseits für die innere Entwicklung, geprägt von einem demokratischen, presbyterial-synodal genannten Prinzip, andererseits aber auch für den »Weg von der Duldung zur Gleichberechtigung«, wie dieser Prozess, vor allem der Jahre zwischen 1848 und 1868, sehr häufig bezeichnet wird. 1861 wurde mit dem Protestantenpatent (RGBl. 41/1861) den Evangelischen weitgehende Gleichberechtigung verliehen, die

30 Max Webers Abhandlung »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« entstand in den Jahren 1904 und 1905 und erschien zuerst in der Zeitschrift Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik im Jahr 1905. Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 (1904) 1–51 und *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 21 (1905) 1–110.

31 Lucian O. Meysels, Victor Adler. Die Biographie (Wien–München 1997) 49 f.

32 Eduard Leisching, Ein Leben für Kunst und Volksbildung. Eduard Leisching 1858–1938. Erinnerungen, hg. von Robert A. Kann/Peter Leisching (Fontes rerum Austriacarum I/11, Wien 1978).

33 Mayer, Geschichte der sozialen Bewegungen (wie Anm. 21) 83; Bruckmüller, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 405–410.





Maigesetze des Jahres 1868 (RGBl. 47, 48 und 49/1868) höhlten die Bestimmungen des Konkordats weitgehend aus und ermöglichten damit eine tatsächliche Gleichbehandlung der Kirchen im praktischen Lebensvollzug.[34]

Die rechtliche Besserstellung der evangelischen Kirche in Österreich und die sich damit ergebende leichtere Gründung von Pfarrgemeinden fiel mit den personellen Zuwächsen durch die Industrialisierung zusammen. In Cisleithanien bestanden im Jahre 1890 bereits 80 evangelische Pfarrgemeinden; 1800 waren es noch 20 gewesen. In den Industriezentren und entlang der Industrieachsen entwickelten sich neue Pfarrgemeinden, in denen sich sowohl Vertreter des »linken« als auch des »rechten« Liberalismus zusammenfanden. Auf dem Gebiet des heutigen Österreich sind das vor allem die so genannten Südbahngemeinden Niederösterreichs mit ihren Tochtergemeinden, aber auch die Steiermark. Diese neuen Pfarrgemeinden waren aufgrund der religiösen Herkunft und Sozialisation ihrer Mitglieder – übrigens auch ihrer Pfarrer – höchst inhomogen; das bezog sich auf die soziale sowie nationale Herkunft, auf die Konfessionszugehörigkeit, aber auch auf den persönlichen Bezug zu Kirche und Glaube.[35]

Ein gutes Beispiel für diese Entwicklung ist Marburg a. d. Drau (Maribor). Es kam hier zu einer nachhaltigen Veränderung durch die aufkommende Industrialisierung; Marburg wurde zu einem »industrial district«.[36] Zum Agglomerationsverstärker[37] wurde die Eisenbahn; im Falle Marburgs die Südbahn und die Kärntnerbahn. Mit ihr kamen Angestellte und Arbeiter in die Stadt; unter ihnen auch zahlreiche Protestanten. Die kleine evangelische Gemeinschaft in Marburg

> »erhielt […] schon in und nach dem Jahre 1848, als die Südbahn ihre Schienen bis an die Thore der Stadt rückte, einen etwas bedeutenderen Zuwachs; als aber die ungeheue-

34 Vgl. zusammenfassend Karl W. Schwarz, Vom Exercitium religionis privatum zur Privatisierung des Religionsbekenntnisses. Der Protestantismus im Spiegel seines Ringens um Religionsfreiheit zwischen 1848 und 1938, in: Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit, hg. von Werner Drobesch/Reinhard Stauber/Peter G. Tropper (Klagenfurt 2007) 29–50; Ders.: Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Der Weg der Evangelischen Kirche in Österreich vom Protestantenpatent zum Protestantengesetz. *Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines* 156 (2011) 183–197.

35 Hans Jaquemar, Innere Mission. Das Werden und Wirken der organisierten christlichen Liebestätigkeit in der evangelischen Kirche Österreichs (Wien 1951) 17 f.; Ernst Hofhansl, Industrialisierung und Protestantismus im Lande, in: Evangelisch! Gestern und Heute einer Kirche (Ausstellungskatalog des Landes Niederösterreich und der Evangelischen Kirche in Niederösterreich, Schallaburg 2002) 177–183.

36 Vgl. zur Entwicklung solcher »industrial districts« in Österreich u. a. Gerhard Meissl, Die gewerblich-industrielle Arbeitswelt in Cisleithanien mit besonderer Berücksichtigung der Berufszählungen 1890 und 1910, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1/1: Soziale Strukturen: Von der feudal-agrarischen Bevölkerung zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft: Lebens- und Arbeitswelten in der Industriellen Revolution, hg. von Helmut Rumpler/Peter Urbanitsch (Wien 2010) 323–377, v. a. 360–366 und 375–377.

37 Renate Banik-Schweitzer, Der Prozess der Urbanisierung, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918 (wie Anm. 36) 185–232, hier 187–189.

ren Werkstätten derselben Bahn bald wie durch einen Zauberschlag hier entstanden und evangelische Werkführer und Arbeiter an sich zogen, [...] erstarkte dieselbe in unerwartet rascher Weise«.[38]

Bis zu 1.300 Beschäftigte fanden Arbeit in der Südbahnwerkstätte, die 1863 eröffnet wurde. Als Wohnmöglichkeit für diese Arbeiter entstand hier auch eine, 1874 fertiggestellte, 40 Häuser umfassende, große Arbeitersiedlung.[39]

Zunächst waren es die Ingenieure und höheren Angestellten der Südbahn, die nach Marburg zogen und hier – wenn sie evangelisch waren oder wurden – der Pfarrgemeinde zugehörten.[40] Die meisten der Arbeitsmigranten, wie auch der hier beheimateten Arbeiter, bekannten sich zur deutschen Nationalität oder kamen aus deutschen Ländern.[41] Später, ab den 1880er Jahren, kamen auch immer mehr »einfache« Bedienstete evangelischen Glaubens zur Pfarrgemeinde, die allerdings, wenn sie Bedienstete der Südbahn waren, auf der anderen Seite der Drau (Drava) in der Arbeiterkolonie wohnten; auch zahlreiche der Kasernen waren auf der anderen Seite der Drau.

Die Industrialisierung bewirkte damit massive Veränderungen in der sozialen Zusammensetzung der Pfarrgemeinde, die bei ihrer Gründung 1862 für etliche Jahrzehnte eine bürgerlich dominierte Gemeinschaft war. »Im 19. Jahrhundert waren es Elitegemeinden [ ]: Adlige, Militär, eingewanderte Bürger, verhältnismäßig viele Ausländer«,[42] die jedoch einer gehobenen Schicht angehörten; so beschreibt 1927 Pfarrer Gerhard May aus Cilli (Celje), der spätere lutherische Bischof in Österreich, die erste Entwicklungsstufe der untersteirischen Pfarrgemeinden.

Diese neue Situation konnte überraschende Effekte auf das pfarrgemeindliche Leben haben. Sperrte ein Betrieb zu, wie beispielsweise 1903 die Dampfsäge in Leibnitz, war das unter Umständen mit einem deutlichen Verlust an Gemeindegliedern, die sich andernorts nach einer neuen Arbeitsstätte umsehen mussten, verbunden. Die

38 Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1864, 2.

39 Jože Curk, Maribor. Ein Führer durch die Stadt und ihre nähere Umgebung (Maribor 2000) 15 und 97 sowie Tamara Griesser-Pečar, Maribor/Marburg an der Drau. Eine kleine Stadtgeschichte (Wien–Köln–Weimar 2011) 191 f. Die Siedlung war sehr modern gestaltet: Ab 1870 gab es einen Kindergarten, ab 1873 eine Schule für die Arbeiterkinder und ab 1874 ein Verpflegungsmagazin (Konsum und Kantine) sowie eine eigene Badeanstalt.

40 Die Eisenbahnbediensteten waren ihrem Selbstverständnis nach durch eine gewisse Vorrangstellung gekennzeichnet. Vgl. Jiří Kořalka, Die Entstehung der Arbeiterklasse, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1/2: Soziale Strukturen: Von der feudal-agrarischen Bevölkerung zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft: Von der Stände- zur Klassengesellschaft, hg. von Helmut Rumpler/Peter Urbanitsch (Wien 2010) 813–847, hier 837.

41 Arnold Suppan, Die Untersteiermark, Krain und das Küstenland zwischen Maria Theresia und Franz Joseph (1740–1918), in: Zwischen Adria und Karawanken, hg. von Dems. (Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1998) 264–339, hier 301; Oliver Kühschelm, Das Bürgertum in Cisleithanien, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918 (wie Anm. 40) 849–907, hier 871 macht auf den Mangel an technisch ausgebildeten Slowenen aufmerksam, der u. a. auf das Fehlen einer geeigneten Ausbildungsstätte zurückzuführen ist.

42 Gerhard May, Deutsch-evangelisches Leben in Slowenien. *Die Evangelische Diaspora. Beihefte* 13 (1927) 17.





Schließung der Leibnitzer Dampfsäge bedeutete einen Wegzug von 22 Personen, was immerhin rund ein Fünftel der Gemeindemitglieder von Leibnitz war.[43]

Überhaupt führte die stetige Migration der Arbeiter auch zu einem Problem für die Pfarrgemeinden. Viele der Arbeitsmigranten kamen nur zeitbefristet, siedelten sich nicht dauerhaft an und fanden deshalb oft keine familiäre Bindung. Eine Erfassung der evangelischen Gemeindeglieder war massiv erschwert, ebenso wie eine kontinuierliche Betreuung. Viele der jüngeren Arbeiter und Angestellten – wie auch das Militär – konsolidierten sich daher in den Wohngemeinden (sowohl den politischen, wie auch den kirchlichen) sozial nicht.

Eine andere soziologische Verschiebung betraf die Geschlechterverteilung. Sie wich bei der Marburger Pfarrgemeinde deutlich von der Gesamtsituation ab.[44] Die Arbeitsmigranten waren in erster Linie männlich. Die Jahresberichte zeigen im Vergleich mit den Volkszählungsergebnissen, dass der Anteil der Männer um 1880 deutlich über dem sonst üblichen Wert lag. Da überproportional viele der Arbeitsmigranten evangelisch waren, wirkte sich dieser Effekt bei der Pfarrgemeinde besonders deutlich aus. Kurz gesagt: Die Pfarrgemeinde Marburg jener Jahre war männlich dominiert.

Die Industrialisierung und die Soziale Frage, hinter der sich ganz konkrete soziale Not verbarg, führten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur, aber auch bei der evangelischen Kirche, zu zahlreichen sozialen Maßnahmen. Diese hatte es zwar auf pfarrgemeindlicher Ebene schon immer gegeben, nun wurden die diakonischen Aktivitäten aber von selbständig tätigen Vereinen,[45] zumeist in Form einer so genannten Anstaltsdiakonie, das heißt in eigens eingerichteten Häusern (»Anstalten«), wahrgenommen.

Bereits frühzeitig hatte es diakonische Initiativen gegeben. Der reformierte Industrielle Rudolf von Arthaber hatte sich nicht nur bei der Gründung des Niederösterreichischen Gewerbevereins 1833 engagiert, sondern 1844 eine so genannte »Kinderbewahranstalt« in Döbling (ab dem Ende des 19. Jahrhunderts ein Bezirk Wiens)

43 Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1903, 10 f.

44 Zahlen nach den Angaben in *Die Ergebnisse der Volkszählung ... vom 31. December 1880 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*, hg. von der k. k. Statistischen Central-Commission (Österreichische Statistik 1, Wien 1882); *Special-Orts-Repertorium von Steiermark/Obširen imenik krajev na Štajerskem [1880]* (Special-Orts-Repertorien der im Österreichischen Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder 4, Wien 1883) und Friedrich Umlauft, Die Österreichisch-Ungarische Monarchie. Geographisch-statistisches Handbuch mit besonderer Rücksicht auf politische und Cultur-Geschichte (Wien–Pest–Leipzig 1883) 519.

45 Dieser Vereinsprotestantismus bot nicht nur weitere Handlungsmöglichkeiten, sondern entsprach auch dem bürgerlich-liberalen Selbstverständnis; der § 23 des Protestantenpatents von 1861 erlaubte die Bildung von Vereinen. Vgl. die zeitgenössische Erläuterung von Gustav Probuszky, Die Rechte der Protestanten (Wien 1867) 122 (§ 249). Karl W. Schwarz verwendete den Begriff »Vereinsprotestantismus« in Anlehnung an die geläufige Form des Vereinskatholizismus bei seiner Ansprache am 20. März 2011 in der Lutherischen Stadtkirche Wien anlässlich der Festveranstaltung des Waisenhausvereins.

ins Leben gerufen.[46] 1858 wurde in Wien als erste dieser Initiativen die Gründung eines Waisenhauses durch den Waisenversorgungsverein initiiert. 1873/74 gründete der aus Melk gebürtige Pfarrer Ludwig Schwarz in der eben (1872) entstandenen Pfarrgemeinde Gallneukirchen den Oberösterreichischen Verein für Innere Mission. Die diakonische Arbeit in Gallneukirchen eröffnete immer weitere Arbeitszweige, vor allem auch durch die Errichtung eines Diakonissenmutterhauses, das 1909 eingeweiht wurde,[47] so wie die Diakonissen überhaupt einen wesentlichen Anteil an der kirchlichen Sozialarbeit hatten.[48]

In Wien gründeten die Pfarrer Paul von Zimmermann und Carl Alphonse Witz-Oberlin[49] 1896 eine weitere Diakonissenanstalt, der 1909 ein Krankenhaus angeschlossen wurde. Außerdem entstanden im kärntnerischen Waiern durch Pfarrer Ernst Schwarz und in Treffen durch eine Stiftung der Gräfin Elvine de la Tour[50] Anstalten für Waisen, Behinderte, Kranke und Alte. Weitere Anstalten entstanden z. B. in Stanislau (Stanislaw, seit 1962 Iwano-Frankiwsk) in Galizien in der heutigen Ukraine.

Noch vor Beginn des Ersten Weltkrieges schlossen sich die verschiedenen Anstalten und Vereine unter der Leitung des damaligen galizischen Superintendentenstellvertreters und Leiters der Stanislauer Anstalten, Theodor Zöckler,[51] zum Zentralverein für Innere Mission zusammen. Sein überaus rühriger Generalsekretär war Hans Jaquemar.[52]

Zahlreiche andere, kleine und große Initiativen wären zu nennen. Die Methodistin Amelie von Langenau widmete sich vor allem den Folgen des Alkoholmissbrauchs in weiten Bereichen der Arbeiterschaft, und zwar nicht nur der männlichen, sondern auch der weiblichen.[53]

46 Jakob Baxa, Art. Arthaber, Rudolf, Edler v. *NDB* 1 (1953) 402; Erwin Jaquemar, Diakonische Arbeit in Wien, in: Evangelisch in Wien. 200 Jahre evangelische Gemeinden. 76. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien, 11. Februar bis 2. Mai 1982 (Wien 1982) 24–26.

47 Jaquemar, Innere Mission (wie Anm. 35) 26–38; Evangelisches Diakoniewerk Gallneukirchen (Hg.), 125 Jahre Diakoniewerk. Nächstenliebe in unserer Zeit (Gallneukirchen 1999).

48 Carl Jilius Bauer, Die Geschichte der evangelischen Diakonissensache in Österreich. Sonderdruck aus: Evangelische Vereins- und Liebestätigkeit in Österreich (Klagenfurt 1905).

49 Carl Alphonse Witz-Oberlin (Hg.), Evangelische Vereins- und Liebestätigkeit in Österreich (Klagenfurt 1905). Zu Witz-Oberlin vgl. Georg Loesche, Dr. theol. Charles Alphonse Witz-Oberlin. Pfarrer, Oberkirchenrat, Professor in Wien (Wien 1920); Karner, Reformierte Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 15) 136 f.

50 Jaquemar, Innere Mission (wie Anm. 35) 39–47. Eine anschauliche Lebensbeschreibung gibt Liselotte von Eltz-Hoffmann, Im Gegenwind. Persönlichkeiten des österreichischen Protestantismus (Wien 2003) 137–146.

51 Jaquemar, Innere Mission (wie Anm. 35) 48–54. Außerdem Erasmus Zöckler, Ihr sollt leben! Theodor Zöckler: Gründer des einst größten Hilfswerks im Osten Europas (Leipzig 2011).

52 Jaquemar, Innere Mission (wie Anm. 35) 55–65. Ein Lebensbild gibt Gustav Entz, Pfarrer Dr. theol. Hans Jaquemar. Eine biographische Skizze. *JGPrÖ* 72 (1956) 69–110.

53 Salzer/Karner, Christbaum (wie Anm. 23) 99 f.





Folgen der Industrialisierung für das Leben der Pfarrgemeinden finden sich überdies auf weiteren Gebieten. Auch wenn das männliche Geschlecht in der Pfarrgemeinde – als Folge der industriellen Agglomeration – überproportional vertreten war, bot gerade das pfarrgemeindliche Leben den Frauen eine gewisse Plattform der gesellschaftlichen Gleichberechtigung und Anerkennung, die ein Gegengewicht zur rechtlichen Unmündigkeit der Frauen bildete.[54] Überdies entsprach die neue Rolle der Frau dem Ideal einer modernen Gesellschaft, zu dem auch die evangelische Kirche eine Affinität hatte.

1874 wurde in Marburg der Frauenverein gegründet, der innerhalb der Gemeinde soziale Aufgaben wahrnahm. Lange stand diesem Ida Reiser, die Frau des ehemaligen Marburger Bürgermeisters, vor, die insgesamt im Marburger gesellschaftlichen Leben eine tragende Rolle bekleidete. Das jahrzehntelang durch den Frauenverein veranstaltete Weihnachtsfest für arme Kinder wurde im Zuge der immer lauter werdenden Sozialen Frage ausgebaut. 1913 wurden immerhin über 100 Kinder beschenkt.[55] Trotz der bürgerlichen Dominanz, auch im Frauenverein, stand die Frauenemanzipation in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Arbeiterbewegung,[56] was wiederum die soziologische Vernetzung der Pfarrgemeinde mit der Arbeiterschaft im Zuge der Los-von-Rom-Bewegung unterstreicht.

Bei der Nennung der Frauenemanzipation ist überdies auf eine evangelische Vorkämpferin der Frauenbewegung hinzuweisen: Marie Lang.[57] Gemeinsam mit Rosa Mayreder und Auguste Fickert bildete sie den radikalen Flügel der österreichischen Frauenbewegung. Sie war Mitbegründerin und Vorstandsmitglied des Allgemeinen Österreichischen Frauenvereines und gründete die Wiener Settlement-Bewegung.

Doch trotz des zunehmenden Anteils an Arbeitern und kleinen Handwerkern in den Pfarrgemeinden: Die Entscheidungsgremien waren bürgerlich bzw. großbürgerlich bestimmt, Vertreter der Arbeiterschaft oder des Handwerks finden sich in den reichen Großstadtgemeinden kaum. Das gilt nicht nur für Marburg.[58] Unter den 29, im Jahre 1861 gewählten, Presbytern der Gemeinde Wien A.B. waren 15 Fabrikanten, neun Akademiker und Beamte und drei »Literaten«.[59]

54 Zur Rechtsstellung der Frauen in Österreich vgl. Diemut Majer, Frauen–Revolution–Recht. Die großen europäischen Revolutionen in Frankreich, Deutschland und Österreich 1789 bis 1918 und die Rechtsstellung der Frauen. Unter Einbeziehung von England, Russland, der USA und der Schweiz (Europäische Rechts- und Regionalgeschichte 5, Zürich–St. Gallen 2008) 273–304; Waltraud Heindl, Geschlechterbilder und Geschlechterrollen. Ideologie und Realität, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918 (wie Anm. 36) 701–741, hier v. a. 709 f.

55 Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1913, 9.

56 Majer, Frauen–Revolution–Recht (wie Anm. 54) 197 u. ö.

57 Irmgard Sparholz, Marie Lang und ihre Bedeutung für die Sozialreform in Österreich im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert (Dipl. Arb. Wien 1986).

58 Boštjan Zajšek, Nemška evangeličanska skupnost v Mariboru [= Die deutsche evangelische Gemeinde in Marburg] (1862–1945) (Dipl. Arb. Maribor 2008) 88.

59 Helmut Gamsjäger, Protestantismus und Arbeiterschaft in Österreich, in: Religiöser Sozialismus im Protestantismus. Paul Tillich zum 100. Geburtstag. Ein Tagungsbericht, gemeinsam veranst. mit der Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialismus (ACUS) und dem Dr. Karl-

Teile der Arbeiterschaft hegten deshalb Misstrauen gegenüber der »Fabrikantenkirche«. In den Jahren der Los-von-Rom-Bewegung, als man sich auch aktiv um die Arbeiterschaft bemühte, schrieb der Los-von-Rom-Pfarrer Othmar Hegemann: »Gerade in der Übertrittsbewegung haben wir am meisten darunter zu leiden, daß die evangelische Kirche als reaktionär überall verschrieen ist.«[60]

In den verschiedenen kirchlichen Institutionen erfolgte zwar eine konkrete christliche Nächstenliebe an den sozial Schwachen, dies geschah aber ohne deren institutionelle Einbindung. Die Gründung dieser Institutionen ist aber in diesem Zusammenhang bemerkenswert, trafen sich in manchen von ihnen doch die beiden Richtungen des Liberalismus: Der Industrielle Rudolf von Arthaber war nicht nur Vertreter des Wirtschaftsliberalismus, sondern auch, nicht zuletzt aus christlicher Verantwortung heraus, sozial tätig. Dasselbe gilt auch für Louis (Ludwig) Wittgenstein,[61] der nicht nur erfolgreicher Industrieller, sondern ab der Jahrhundertwende auch Leiter des Waisenhausvereins war, den er maßgeblich aus seinem Privatvermögen förderte.[62]

Schon in den 1880er Jahren waren das Hauptarbeitsgebiet der Wiener Diakonissen »unermüdliche Wege und Besuche zu Hauskranken aller Stände und Berufe [...]. Diese zahlreichen Besuche, besonders in den Armenvierteln, eröffneten ihnen Einblick in das mannigfache und oft himmelschreiende Elend von Glaubensgenossen [...]«.[63] Auch in der Pfarrgemeinde Marburg waren Diakonissen tätig. Sie hatten eine beeindruckende Leistungsstatistik. Im Jahr 1909 machte die Diakonisse Charlotte von Borke 911 Krankenbesuche, 543 Gemeindebesuche und leistete an insgesamt 104 ganzen Tagen sowie zusätzlich in 11 Nächten Krankenpflege.[64] Auch wenn also in der praktischen Arbeit der Diakonie das Arbeiter- und Kleinhandwerkermilieu, ebenso wie das der verarmten Bauernschaft, eine wichtige Rolle spielte, entwickelte sich jedoch nie eine spezifische Arbeiterdiakonie.

Renner-Institut Wien vom 30. Mai bis 1. Juni 1986, hg. von Johannes DANTINE (Veröffentlichungen der Evangelischen Akademie Wien 4, Wien 1987) 19–26, hier 20 f. Für die reformierte Pfarrgemeinde in Wien kann Ähnliches gesagt werden, vgl. den *Wahlzettel zur Wahl von 15 Presbytern* aus dem Jahr 1895, abgebildet in: SALZER/KARNER, Christbaum (wie Anm. 23) 15.

60 Brief von Othmar Hegemann an Paul Braeunlich vom 4. Februar 1904, zit. nach: Lothar ALBERTIN, Nationalismus und Protestantismus in der Österreichischen Los-von-Rom-Bewegung um 1900 (Diss. Köln 1953) 155.

61 Monika SALZER/Peter KARNER, Art. Ludwig (Louis) Wittgenstein. Der Millionär als Sozialist, in: DIES., Christbaum (wie Anm. 23) 158–160.

62 Dass er deshalb als »Sozialist« bezeichnet werden kann, scheint aber überzogen. Das würde die Subüberschrift bei SALZER/KARNER, Christbaum (wie Anm. 23) 158 nahelegen.

63 JAQUEMAR, Innere Mission (wie Anm. 35) 144 f.

64 Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1909, 43. Die Privatpflege wurde nicht nur Evangelischen angeboten. Im Berichtszeitraum 1909 leistete die Gemeindeschwester an 50 ganzen Tagen und zusätzlich in zwei Nächten bei Evangelischen sowie an 54 ganzen Tagen und in neun Nächten bei Katholiken Pflegedienst.





## IV. Sozialdemokratie und Protestantismus

Leopold Löwigt musste mit seiner Familie um 1880 wegen seiner sozialistischen Gesinnung nach Breitensee, heute ein Teil des 14. Wiener Gemeindebezirks, aussiedeln. »Vor der Einbeziehung in die Großkommune war Breitensee das Dorado der aus Wien ›Abgeschafften‹, die sich mit Vorliebe diese Ortschaft [...] zu wählen pflegten.«[65] Aus dem »Wiener Polizei-Rayon abgeschafft« wurde man wegen einer kriminellen oder ordnungswidrigen Handlung; und dazu gehörte u. a. auch eine sozialistische Einstellung. Damit entstand aber in Breitensee ein typischer Wiener Arbeiterbezirk. Auch dort setzte mit dem Bau der Westbahn die große Veränderung ein. 1856 standen 43 Häuser mit 750 Bewohnern, 1890, bei der Eingemeindung, bereits 243 Häuser mit 3.245 Bewohnern. In knapp mehr als drei Jahrzehnten war aus dem Dorf ein Großstadtbereich geworden, aus dem Bauernort ein Fabriksgebiet. Einen wesentlichen Beitrag dazu leisteten die Kasernen- und Schulbauten.

Leopold Löwigt und seine Frau Franziska, die er 1872 geheiratet hatte, erzogen ihre Kinder ganz im Sinne des Marxismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, gewissermaßen im Sinne einer späten Aufklärung, das heißt areligiös, jedoch auf dem Boden einer humanitas; aus der Kirche traten sie nicht aus. Menschliche Fehler und Schwächen durften nicht gezeigt werden: man war nicht neugierig, lehnte Titel ab, trat stets für das Recht ein und anderes mehr.

Im Deutschen Reich hatten sich, anders als in Österreich, Vorformen eines religiös getragenen Sozialismus entwickelt,[66] auch wenn der Protestantismus, ähnlich wie in Österreichs Zentren, »rein bürgerlich akzentuiert« war.[67] – Karl Völker widmete diesen Vorformen in seinem Beitrag zum 100-Jahr-Jubiläum der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät über »Sozialismus und Christentum im 19. Jahrhundert« breiten Raum.[68]

Die Stellung der linken politischen Richtungen gegenüber der Religion war wechselhaft; einig waren sie in der Ablehnung jeglichen Klerikalismus. Das betraf in Österreich de facto nur die römisch-katholische Kirche; im Deutschen Reich stellte sich die Angelegenheit seitenverkehrt dar:

65 Richard GRONER, Wien wie es war (Wien–Leipzig 1922) 50 f. Zur Entwicklung von Breitensee vgl. auch Hertha WOHLRAB, Penzing. Geschichte des 14. Wiener Gemeindebezirkes und seiner alten Orte (Wiener Heimatkunde o. Bd., Wien [2]1991) v. a. 38 f.

66 Günter BRAKELMANN, Evangelischer Bund und evangelische Arbeitervereinsbewegung, in: Evangelisch und Ökumenisch, hg. von Gottfried MARON (Kirche und Konfession 25, Göttingen 1986) 129–155; Ewald HEIN-JANKE, Religiöser Sozialismus im Protestantismus, in: Religiöser Sozialismus im Protestantismus (wie Anm. 59) 1–17.

67 Heiner GROTE, Sozialdemokratie und Protestantismus zur Zeit der Reichsgründung, in: Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion, hg. von Dieter HENKE/Günther KEHRER/Gunda SCHNEIDER-FLUME (Festschrift Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag, Tübingen 1976) 35–55, hier 49.

68 Karl VÖLKER, Sozialismus und Christentum im 19. Jahrhundert, in: Religion und Sozialismus. Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, hg. vom Professoren-Kollegium (Berlin–Lichterfelde 1921) 111–137, hier 122–128 und 132–135.

»Mit leidenschaftlicher Abneigung aber polemisierte die [sozialdemokratische; Anm. des Verf.] Partei gegen die damals vorherrschende Richtung, den gutbürgerlich-wohlanständigen Protestantismus, der keine Spannung mehr wahrhaben wollte zwischen Kultur und Religion, der einem vordergründigen Geistesfrieden der Moderne huldigte und der trotz seines unbestreitbar hohen Bildungsniveaus nur in wenigen Vertretern Gespür bewies für die aufkommenden ungeheuren sozialen Probleme.«[69]

Der Antiklerikalismus war ein liberales Erbe der Revolution; es betraf Sozialisten bzw. Sozialdemokraten genauso wie Deutschnationale, die bis in die 1880er Jahre noch Teil einer gemeinsamen Bewegung, der Deutschen Linken, waren.

»Die Massenparteien, die je nach primärer Zielsetzung als Klassen- oder auch als Integrationsparteien auftreten, entstammen in Österreich eigentlich allesamt einer demokratisch-liberalen Opposition gegen den herrschenden elitären Liberalismus, ausgedrückt im sogenannten ›Linzer Programm‹ (1882), an dessen Ausarbeitung unter anderen der deutschnationale Georg *von Schönerer*, der (spätere) Christlichsoziale Robert *Pattai*, die (späteren) Sozialdemokraten Viktor *Adler* und Engelbert *Pernerstorfer* und der dem jüngeren, deutsch-national orientierten Liberalismus nahestehende Historiker Heinrich *Friedjung* beteiligt waren. Demokratische und soziale Züge (Forderungen nach Wahlrechtserweiterung und Sozialgesetzgebung) treten hier neben nationalistischen (Forderung nach Zollunion mit Deutschland) auf.«[70]

Erst Mitte der 1880er Jahre trennten sich Deutschnationale und Sozialisten bzw. Sozialdemokraten.

Der Antiklerikalismus kam im Linzer Programm deutlich zum Ausdruck, indem es als Ziel formulierte, »daß insbesondere solche Männer, welche infolge ihrer Stellung nicht in der Lage sind, ihrer Überzeugung unter allen Umständen Ausdruck zu geben, also Priester und Staatsbeamte [...] von der Wählbarkeit in den Reichsrat ausgeschlossen werden«.[71] Noch 1903 klagte der tschechische Priester Rudolf Vrba, dass sich in ihrer antikirchlichen Agitation die Alldeutschen und die Sozialdemokraten zu überbieten suchten und er zitiert Pernerstorfer, der geschrieben hatte, dass »der römische Fetischismus keine Religion« sei.[72]

Eine christlich-soziale Arbeiterbewegung konnte sich niemals etablieren, was nicht nur auf massive Vorbehalte seitens der Arbeiterschaft zurückzuführen war; immerhin waren die Repräsentanten der Macht nach wie vor der Adel, das Militär und die katholische Geistlichkeit. Aber eine christlich-soziale Arbeiterbewegung stieß – zumindest anfänglich – auch auf den Widerstand des Klerus gegenüber der Christlich-Sozialen Partei. Nach der Jahrhundertwende war die Christlich-Soziale Partei dann aber zu einer staatserhaltenden, sozial-konservativen Partei geworden.[73]

69 GROTE, Sozialdemokratie und Protestantismus (wie Anm. 67) 55.

70 BRUCKMÜLLER, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 429 (Kursivsetzungen durch Verf.).

71 Heinrich SCHNEE, Georg Ritter von Schönerer. Ein Kämpfer für Alldeutschland (Reichenberg/Liberec [3]1943) 131.

72 Rudolf VRBA, Österreichs Bedränger. Die Los-von-Rom-Bewegung (Praha/Prag 1903) 90.

73 MAYER, Geschichte der sozialen Bewegungen (wie Anm. 21) 81, 90.





»Die parteioffizielle Linie [der Sozialdemokratie; Anm. des Verf.] dieser Zeit war betont antiklerikal, wenn es um die Zurückweisung kirchlichen Machtanspruchs in Staat und Gesellschaft ging, erlebte man doch die Kirche als parteipolitisch agierenden Gegner, den es auf allen Ebenen zu schwächen galt. [...] Die Sozialdemokratie bekämpfte zwar die tagespolitisch agierende katholische Kirche, doch schon gegenüber den evangelischen Kirchen war die Frontstellung deutlich schwächer ausgeprägt. Zur Altkatholischen Kirche – viele ihrer Mitglieder, sogar führende Geistliche, waren Sozialdemokraten – bestand ein ausgesprochen freundliches Verhältnis.«[74]

Darauf, dass Viktor Adler 1885 evangelisch geworden war, wurde bereits hingewiesen.

Das hatte vielfältige Gründe. Einerseits sah man in der evangelischen Kirche einen natürlichen Verbündeten in der Frontstellung gegenüber dem Konkordat, das als zentrales Hemmnis für eine Verbesserung der sozialen Lage angesehen wurde, andererseits gab es durchaus sozialdemokratische Stimmen, die von einer breiten gesellschaftlichen Zusammenarbeit mit dem bürgerlichen Spektrum redeten. 1868 betonte Heinrich Oberwinder, Mitbegründer des Gumpendorfer Arbeiterbildungsvereins und ab 1869 Mitarbeiter der Volksstimme, das gemeinsame liberale Band zwischen der sozialistischen Arbeiterschaft und dem nationalen Bürgertum.[75]

Es kam nie zu einer positiven Hinwendung der Sozialdemokratie zur evangelischen Kirche; Religionskritik bestimmte sozialistisches Denken. Siegmund Berger, ein bekannter Freidenker der Zwanziger Jahre, erinnerte sich an die 1880er Jahre:

»*Büchner, Molischer* [...], *Lange* und vor allem Friedrich *Strauß* und *Haeckel* haben damals die studierende Jugend revolutioniert. Beichtzwang und religiöse Übungen, Kirchen- und Tempelgänge (der Schulbeginn wurde durch Gebete einzelner Vorbeter oder im Klassenchor eingeleitet) haben uns die Pfaffen aller Riten recht verhaßt gemacht.«[76]

Im Blick standen jedoch in allererster Linie die römisch-katholische Kirche und ihr Klerikalismus. Immerhin hatte diese in ihrer, von Papst Leo XIII. unterzeichneten, Enzyklika »Diuturnum illud« aus dem Jahre 1881 Sozialismus und Kommunismus als »Pestseuchen, grauenhafte Mißgeburten, ja geradezu Totengräber der menschlichen Gesellschaft, weil sie das Recht der Obrigkeit nicht von Gott ableiten, sondern von der breiten Masse des Volkes« bezeichnet.[77]

Aber auch den evangelischen Kirchen stand man sozialdemokratischerseits skeptisch gegenüber. Das lag nicht nur an der Zahl evangelischer Industrieller, sondern auch an der Änderung der politischen Perspektive. Wurde die evangelische Kirche bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in einer rein österreichischen Perspektive, gewis-

74 Gerhard STEGER, Ein beendeter Konflikt. Kirchen und Sozialdemokratie, in: Die ersten 100 Jahre. Österreichische Sozialdemokratie 1888–1988 (Ausstellungskatalog), hg. von Helene MAIMANN (Wien–München 1988) 259 f., hier zit. 259.

75 CHARMATZ, Lebensbilder (wie Anm. 8) 104 f.

76 Franz SERTL, Die Freidenkerbewegung in Österreich im zwanzigsten Jahrhundert (Dissertationen der Universität Wien 5, Wien 1995) 36 (Kursivsetzungen durch Verf.).

77 Carl MIRBT, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (Tübingen [2]1901) 394 f.

sermaßen in der Opferrolle wahrgenommen, so änderte sich das nicht nur mit der gesellschaftlichen Emanzipation der evangelischen Kirchen, sondern auch durch den Wechsel zu einer gesamtdeutschen, zum Teil internationalen Perspektive. Im Deutschen Reich hatte die evangelische Kirche eine ähnliche gesellschaftliche Rolle wie in Österreich die römisch-katholische. »Die beiden großen Kirchen erschienen [...]«, so konnte 1921 der Wiener Kirchenhistoriker Karl Völker ausführen, »der deutschen Sozialdemokratie als die festesten Stützen des von ihr auf das erbitterste bekämpften Staates«.[78]

Die Sozialdemokratische Partei wandte sich »unter Berücksichtigung von taktischen und strategischen Erfordernissen der Alltagspolitik (offiziell) vornehmlich gegen die politisierende Kirche, unter Ausklammerung der Religion, die zur Privatsache erklärt wurde«.[79] Mit dieser Definition nahm man den Artikel 6 des Erfurter Programms der reichsdeutschen Sozialdemokratie aus dem Jahr 1891 auf.

Die 1897/98 von Georg Schönerer initiierte Los-von-Rom-Bewegung zwang die Sozialdemokratie neuerlich zu einer Positionierung in Sachen der Religion, implizierte die alldeutsche Los-von-Rom-Bewegung sehr wohl doch einen Übertritt zur evangelischen Kirche. 1899 überlegte man seitens der Sozialdemokratie, ob man nicht eher los von der Kirche gehen sollte; ohne Hinwendung zum Protestantismus oder zu einer anderen Kirche.[80] Die von Viktor Adler vertretene Position, dass Religion Privatsache sei, konnte sich schließlich in der Partei durchsetzen. Damit ergab sich aber auch eine gewisse Offenheit gegenüber der Los-von-Rom-Bewegung.

## V. Die Dynamik der Los-von-Rom-Bewegung

Unter den Vorzeichen eines Vielvölkerstaates verbanden sich im Österreich der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nationale und soziale Frage. »Die wachsende Betonung nationalen Selbstbewußtseins [...] konnte [...] die wirtschaftliche Integration kaum fördern«[81] und verschärfte damit auch die Soziale Frage, die sich mit der nationalen vernetzte. Mit der Los-von-Rom-Bewegung bekam diese Verbindung zusätzlich noch eine religiös-konfessionelle Dimension.

1897/98 begann die Los-von-Rom-Bewegung, als der Parteiführer der österreichischen Alldeutschen, Georg (Ritter von) Schönerer, den Ruf, los von Rom zu gehen, zu einem der Hauptpunkte seiner Politik machte. Er verband diesen Ruf mit der impliziten Aufforderung, evangelisch zu werden. Die Motivation des Kirchenaus- bzw. Kirchenübertritts war für Schönerer primär keine religiöse, sondern eine politische. Lehre und Dogma standen nicht im Kreuzfeuer der Kritik – wurden aber propagandistisch-polemisch behandelt –, sondern der Klerikalismus.

78 Völker, Sozialismus und Christentum (wie Anm. 68) 115.
79 Sertl, Freidenkerbewegung (wie Anm. 76) 72.
80 Ein sozialdemokratisches ›Los von der Kirche!‹. *Ostdeutsche Rundschau* vom 18. Mai 1899.
81 Bruckmüller, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 367.





Der Kampf gegen den Klerikalismus sollte der alldeutschen Bewegung wieder Stoßkraft verleihen, die herrschenden gesellschaftlichen und politischen Schichten sollten unter Zugzwang kommen. Schönerer hatte für einige Jahre tatsächlich die politische Initiative an sich gerissen. Die weitere politische Radikalisierung war der Preis dafür.

Ein Beispiel für eine persönliche, politische und religiöse Entwicklung bietet der Arbeiterdichter Alfons Petzold; er ist, neben der von Geburt aus evangelischen Ada Christen,[82] ein Vertreter der in Österreich eher spärlichen Arbeiterdichtung. Petzold wurde 1882 in Wien geboren, katholisch getauft und auch katholisch erzogen; seine Eltern stammten allerdings aus Sachsen und waren evangelisch. Wie er in seinem autobiographischen Roman »Das rauhe Leben« aus dem Jahr 1920 eindringlich schildert, wurde sein Vater auf dem Sterbebett zur Konversion zum Katholizismus gezwungen.[83] Diese erlebte Praxis der römisch-katholischen Kirche ist für Petzold Ausgangspunkt seiner persönlichen Entwicklung, die er in seinem autobiographischen Roman Revue passieren lässt. Ursprünglich war er, der sich letztendlich dem Sozialismus zuwandte, ein Anhänger Karl Luegers und schob die Schuld am Arbeiterelend dem Judentum zu:

> »[...] als ich das Wesen klerikaler Barmherzigkeit bei der Behandlung meines Vaters zur Genüge kennengelernt hatte, flaute meine Begeisterung für den christlich-sozialen Führer immer mehr ab, und bald war aus dem ehemaligen Klosterschüler ein deutschnationaler Maulheld geworden, der in *Bismarck* den größten Helden des deutschen Volkes sah«.[84]

In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts erfuhr seine Positionierung unter Einfluss der alldeutschen Los-von-Rom-Propaganda einen weiteren Schliff:

> »Statt Karl *Lueger* hieß nun mein Held K. H. *Wolf*, und ich verschlang jede in der Zeitung abgedruckte Rede dieses alldeutschen Führers. Ich schrieb eine Menge Kampf- und Spottverse gegen die Pfaffen, in denen ich, wie früher in den Juden, die alleinigen Urheber alles Übels auf Erden erblickte.«[85]

Das negative Moment der Los-von-Rom-Bewegung spricht Petzold sehr präzise an:

> »Mein sehnlichster Wunsch war deshalb, aus der katholischen Kirche aus und in die protestantische einzutreten. Gesteigert wurde er durch die ›Los von Rom‹-Bewegung, die in diesen Tagen ihren Höhepunkt erreichte [...].«[86]

Petzolds erfolgte Konversion hatte also primär negative Beweggründe.

Die alldeutsche Los-von-Rom-Bewegung sprach in erster Linie die intellektuell-bürgerlichen Kreise an. Schönerers politisches Herz schlug für die Bauern, seine treu-

82 Eduard Beutner, Widerstand und Resignation. Zur Lyrik der österreichischen Schriftstellerin Ada Christen, in: Unterdrückung und Emanzipation, hg. von Rudolf G. Ardelt/Wolfgang J. A. Huber/Anton Staudinger (Festschrift Erika Weinzierl zum 60. Geburtstag, Wien–Salzburg 1985) 15–37.
83 Alfons Petzold, Das rauhe Leben. Der Roman eines Menschen (Graz–Wien–Köln 1979) 108 f.
84 Ebenda 282 (Kursivsetzung durch Verf.).
85 Ebenda 206 f. (Kursivsetzungen durch Verf.).
86 Ebenda 207.

este Gefolgschaft war die Studentenschaft; »[...] er selbst, aus der ihm doch zu innerst wohnenden Bürgerlichkeit des Denkens und Fühlens [wandte] sich zuvörderst an die bürgerliche Intelligenz [...] statt an die Arbeiterschaft.«[87] Dennoch gab es, Petzold ist ein Beispiel dafür, auch Vertreter der Arbeiterschaft und des Kleingewerbes, die mit der alldeutschen Bewegung sympathisierten. Immerhin vertrat Schönerer durchaus in manchem die Interessen der »kleinen Leute«.

In inhaltlicher Hinsicht war die Los-von-Rom-Bewegung an den tatsächlichen und den Möchtegern-Intellektuellen orientiert; viele der Los-von-Rom-Propagandisten stammten aus Akademikerkreisen. Statistisch waren aber die Los-von-Rom-Gänger aus der Arbeiterschaft und dem Kleingewerbe bestimmend.

Die sozialistische bzw. sozialdemokratische Bewegung stand, wohl auch aus parteitaktischen Gründen,[88] der Los-von-Rom-Bewegung kritisch gegenüber. Der österreichische Parteiführer der Sozialdemokratie, Viktor Adler, sprach am 11. April 1899 auf einer Versammlung in Wien zur inneren Politik und beurteilte zum ersten Mal öffentlich die Los-von-Rom-Bewegung:

> »Man sucht auf deutschnationaler Seite die sogenannte Los-von-Rom-Bewegung ins Leben zu rufen, und von vielen Seiten wurde erwartet, daß diese von den Sozialdemokraten mit Enthusiasmus begrüßt werden wird. Diese stehen der Sache sehr kühl gegenüber. Die Herrschaft des Klerikalismus wird dadurch nicht beseitigt, daß einige tausend Leute, die längst nicht mehr katholisch waren, Protestanten werden. Der Klerikalismus und seine Gefahr für Österreich steckt tief in den Knochen, und der Charakter des Volkes wird durch eine Änderung des Bekenntnisses, selbst wenn sie sehr umfangreich wäre, nicht geändert.«[89]

Die Los-von-Rom-Bewegung hatte, nach einigen Anfangsschwierigkeiten, nicht zuletzt deshalb, weil sie einen seit Jahrzehnten brodelnden Konfliktpunkt polarisierend zum Thema machte, in den ersten Jahren spektakuläre Erfolge. Nicht nur alldeutsche Parteigenossen gingen los von Rom, sondern auch zahlreiche Arbeiter, die der Sozialdemokratie nahestanden. Das brachte diese in einen gewissen Handlungszwang.

Bei verschiedenen Protestveranstaltungen nahmen nun hohe sozialdemokratische Parteivertreter positiv zur Los-von-Rom-Bewegung Stellung. Eine der wirkungsvollsten dieser Versammlungen war die der Wiener Metallarbeiter Ende November

87 Friedrich Walter, Wien. Die Geschichte einer deutschen Großstadt an der Grenze, Bd. 3: Die neueste Zeit (1790–1918) (Wien 1944) 302.

88 Die Haltung zur Los-von-Rom-Bewegung war ein wichtiger Indikator für das Verhältnis zwischen Sozialdemokraten und Alldeutschen. Ergänzten sich in Niederösterreich die Interessen von Sozialdemokraten und Deutschnationalen, die politisch in Niederösterreich kaum mehr präsent waren, gewissermaßen, so waren die beiden politischen Lager in Böhmen in einer harten Konkurrenzsituation. Bei den Reichsratswahlen im Jahre 1901 hatte die Sozialdemokratie 13 ihrer 14 Sitze an die Alldeutschen verloren. Aus Böhmen kam nun eine Abwehrreaktion gegen einen zu engen Schulterschluss mit den Alldeutschen über die Los-von-Rom-Bewegung. Vgl. Sertl, Freidenkerbewegung (wie Anm. 76) 173. Die Parteileitung in Wien zog sich daraufhin wieder von der Los-von-Rom-Propaganda zurück und erklärte die Frage eines Kirchenaus- oder -übertrittes für eine Privatfrage.

89 Albertin, Nationalismus und Protestantismus (wie Anm. 60) 158.





1904. »In ihr herrschte Los-von-Rom-Stimmung«,[90] und der Redner bezeichnete dies als ein allgemeines Merkmal der Haltung der 90.000 Wiener Sozialdemokraten, die in ihrer Mehrzahl katholisch wären.[91] Die aufsehenerregendste Versammlung war dann aber die Kundgebung am 15. Dezember 1904 in den Wiener Sophiensälen. Auf dieser Versammlung sprachen die sozialdemokratischen Politiker Franz Schuhmeier, Engelbert Pernerstorfer und Karl Seitz. Schuhmeier betonte, dass die Los-von-Rom-Bewegung in der Arbeiterschaft selbst entstanden sei, forderte den Kirchenaustritt nun aber doch mit fast programmatischer Schärfe und legte den Übertritt zum Protestantismus oder zur Altkatholischen Kirche nahe: »Werden Sie meinetwegen evangelisch oder altkatholisch, Religion ist Privatsache. Aber in der Papstkirche zu bleiben, das ist keine Privatsache, das ist ein Verbrechen an den eigenen Kindern.«[92]

Trotz der anfänglich zögernden Haltung der Sozialdemokratie hatte die Los-von-Rom-Bewegung die Arbeiterschaft unabhängig ihrer Parteiaffinität erfasst. Karl Fraiß, ein bewusst evangelisch-kirchlich orientierter, dabei ein streng nationaler Los-von-Rom-Agitator in der Steiermark, berichtete im Juli 1907 an Pfarrer Paul Braeunlich vom Evangelischen Bund aus der Steiermark:

> »Die Arbeiterschaft tritt jetzt der Los-von-Rom-Bewegung merklich näher als bisher, so sehr, daß nun auch die sozialdemokratische Parteileitung der Steiermark sich demnächst befassen wird. [...] Nun habe ich mir aber in der letzten Zeit möglichste Mühe gegeben, von den bereits stärker beginnenden Arbeiterübertritten so viel als nur möglich ist, in unser Lager[93] herüberzuleiten, habe mich bemüht, Vorurteile und Mißverständnisse auf sozialdemokratischer Seite auszugleichen, habe Fühlung gesucht mit evangelischen Sozialdemokraten und endlich in Graz, Leoben und Marburg besondere Agitationsausschüsse aus Arbeitern zustande gebracht. Darin sitzen teils nationale, teils sozialdemokratische Arbeiter gemischt durcheinander; alle sind aber sehr eifrig für uns tätig [...].«[94]

Die Los-von-Rom-Bewegung stellte die evangelische Kirche vor große Probleme. Zunächst einmal ging es darum, nicht in den Strudel der politischen Auseinandersetzungen gezogen zu werden; man wehrte sich gegen jegliche Form der Ideologisierung.[95] Die größte Herausforderung hing aber damit zusammen, dass nach mehr als 100 Jahren der relativen quantitativen Stagnation innerhalb kürzester Zeit eine große Menge an Personen in die Kirche eintrat; bis zum Ausbruch des Weltkrieges in Cisleithanien rund 75.000, auf dem Gebiet des heutigen Österreich rund 40.000.[96]

90 Ebenda 170.

91 Vgl. den diesbezüglichen Bericht im *Neuen Wiener Tagblatt* vom 30. November 1904.

92 *Arbeiterzeitung* vom 11. März 1905.

93 Meint Fraiß hier die evangelische Kirche im Gegensatz zur römisch-katholischen, aber auch zur altkatholischen, oder meint er das politische Lager der Alldeutschen? Wohl eher das erstere!

94 Albertin, Nationalismus und Protestantismus (wie Anm. 60) 178.

95 Karl-Reinhart Trauner, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie (Szentendre [2]2006) 574–594.

96 Rudolf Leeb, Der österreichische Protestantismus und die Los-von-Rom-Bewegung, in: Protestantische Mentalitäten, hg. von Johannes Dantine/Klaus Thien/Michael Weinzierl (Wien 1999) 195–230, hier 202–204; Karl-Reinhart Trauner, Periodisierung und Quantifizierung der

Das veränderte die evangelische Landkarte und das Bild mancher Pfarrgemeinden tiefgreifend.

In manchen der schon länger bestehenden Pfarrgemeinden kam es deshalb auch zu massiven inneren Spannungen, die de facto auch soziale Spannungen waren. Man drohte sogar nicht nur mit dem Rückzug des Kurators, sondern auch mit dem des Pfarrers. Salzburg wie auch Marburg a. d. Drau können hier genannt werden.[97]

Zwei Beispiele mögen die Gesamtsituation, die sich in ähnlicher Form v. a. auch in Böhmen findet, illustrieren. In Fürstenfeld bestand eine große k.k. Tabakfabrik. In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts fand sich hier eine kleine Gemeinschaft Evangelischer, die immer mehr anwuchs. 1898 wurde deshalb seitens der Grazer Pfarrgemeinde die Gründung einer Filialgemeinde beschlossen, die 1899 behördlich genehmigt wurde. Als 1899 der erste Vikar in Fürstenfeld, Wilhelm Ilgenstein, seinen Dienst antrat, traf er auf eine Gemeinschaft von rund 200 bis 250 Personen unter der Führung Franz Muhrs, eines Arbeiteraufsehers aus der Tabakfabrik und Leiters der Lesegottesdienste, mit einem eigenen, allerdings recht mäßigen Versammlungslokal, dem so genannten Eiskeller.[98] Die meisten der Gemeindemitglieder waren Landarbeiter oder Arbeiter; der größte Arbeitgeber war die »k.k. Tabakfabrik, wo fast alle Frauen unserer Gemeinde den Unterhalt der Familie verdienen müssen [...]«.[99] – Es mag vielleicht ein Erbe seiner Tätigkeit in Fürstenfeld sein, dass Wilhelm Ilgenstein 1914 eine Untersuchung über »Die religiöse Gedankenwelt der Sozialdemokratie« vorlegte.[100]

Die pfarrgemeindliche Infrastruktur wuchs jedenfalls sehr schnell: Noch 1899 erhielt Ilgenstein die Staatsbürgerschaft, 1900 wurde er ordiniert, 1903 zum Pfarrer bestellt, gleichzeitig konnte ein neu gebautes Pfarrhaus eingeweiht werden. Als Ilgenstein 1906 Fürstenfeld verließ, fand er einen Nachfolger in Pfarrer Richard Karl Roth, der 1910 den durchaus repräsentativen Bau der Heilandskirche einweihen konnte. Innerhalb von nur knapp mehr als zehn Jahren war hier eine vollständige Pfarrgemeinde »aus dem Nichts« entstanden. In weiterer Folge wurde auch noch ein

»Los-von-Rom-Bewegung« im heutigen Österreich,in: *Standpunkt. Zeitschrift des Evangelischen Bundes in Österreich* 208 (2012) 3–32.

97 Zu Salzburg und dem Rückzug Pfr. Heinrich Aumüllers vgl. u. a. Lieselotte von ELTZ-HOFFMANN, Heinrich Gottfried Aumüller (Salzburg 2001) 79–94. Vgl. weiter Karl-Reinhart TRAUNER, »Los von Rom!« in Salzburg. Ein Geisteskampf an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 148 (2008) 199–235. Zu Marburg und dem Rückzug Pfr. Josef Goschenhofers vgl. Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1903, v. a. 8. Der *Deutsche Bote*, ein Jahrbuch mit Kalender aus Marburg, berichtet in der Rubrik »Freud und Leid eines Jahres« (vom September 1903 bis September 1904) ebenfalls davon. Vgl. *Deutscher Bote* (1905) 25–32c [sic!], hier 28.

98 Wilhelm ILGENSTEIN, Das Evangelium in Österreich. Bilder aus der Vergangenheit und Gegenwart, Selbsterlebtes aus den Anfängen der evangelischen Bewegung in Steiermark (Kaiserswerth a. Rhein 1930) 81–84.

99 Ebenda 144. Vgl. zu diesem Sachverhalt auch ebenda 85 f., 110 f.

100 Wilhelm ILGENSTEIN, Die religiöse Gedankenwelt der Sozialdemokratie. Eine aktenmäßige Beleuchtung der Stellung der Sozialdemokratie zu Christentum und Kirche (Berlin 1914).





Kindergarten eröffnet. Die baulichen Maßnahmen wären hier, wie auch in anderen der neu entstehenden Pfarrgemeinden, ohne die konsequente Hilfe des Gustav-Adolf-Vereines nicht möglich gewesen.[101] Umgekehrt unterstützte man seitens der jungen Gemeinden sehr bald die österreichischen diakonischen Einrichtungen.[102]

Als zweites Beispiel soll wieder die in der Los-von-Rom-Bewegung bereits seit rund 40 Jahren bestehende (1862 gegründete) Pfarrgemeinde Marburg a. d. Drau herangezogen werden: Zwischen 1903 und 1910 traten hier insgesamt 1.440 Personen der Pfarrgemeinde bei, die 1898 nur etwa 350 Mitglieder gehabt hatte. Im Mittel traten damit zwischen 1903 – dem Jahr, in dem Ludwig Mahnert seinen Dienst in Marburg antrat – und 1910 jährlich 180 Neumitglieder ein.[103] Die Spitze findet sich im Jahre 1905, wo insgesamt 405[104] so genannte Neuprotestanten zur Gemeinde stießen.

Die große Zahl an Übertritten machte eine deutlich vergrößerte kirchliche Infrastruktur notwendig, die sich v. a. in der Gründung neuer Pfarrgemeinden, im Besonderen aber neuer Predigtstationen und Tochtergemeinden ausdrückte. Auf dem Gebiet des ehemaligen Cisleithanien wurden zwischen 1898 und 1923 aus 80 evangelischen Pfarrgemeinden 151.[105] Dazu kamen zahlreiche Filialgemeinden und Predigtstationen.

Neue evangelische Gruppen oder Gemeinden formierten sich vielerorts aus der Dynamik einer prosperierenden Bewegung, oft ohne Zutun des eigentlich zuständigen Pfarrers. Sehr bald entstand damit ein massiver Bedarf an Geistlichen, den die kleine evangelische Kirche Österreichs keinesfalls abdecken konnte. Viele der neuen Gemeinschaften bzw. Gemeinden griffen deshalb zur Selbsthilfe und wandten sich an den (reichsdeutschen) Evangelischen Bund.[106] Hier hatte sich bald ein eigener Arbeitszweig, die so genannte Österreich-Arbeit, entwickelt, der sich zum Ziel gesetzt hatte, die neuen Gemeinden zu versorgen, unter anderem durch Entsendung (einschließlich Bezahlung) von rund 110 so genannten Los-von-Rom-Geistlichen aus verschiedenen

101 ILGENSTEIN, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) 107 bringt es auf den Punkt: »[...] ohne den Gustav-Adolf-Verein können die jungen Gemeinden in Österreich keine Kirchen bauen.«

102 So wurde in Fürstenfeld die Kollekte am Familienabend 1900 für die Diakonie in Gallneukirchen bestimmt. Fürstenfeld war somit die erste Los-von-Rom-Gemeinde, die für Gallneukirchen gesammelt hat. Vgl. ebenda 95.

103 Wobei 1906 Radkersburg und 1909 Leibnitz als selbständige Gemeinden aus der Marburger Pfarrgemeinde herausgelöst wurden.

104 Im Eintrittsbuch sind 409 Reihenzahlen vergeben. Die Zahl 405 folgt dem Jahresbericht.

105 ILGENSTEIN, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) 75–79.

106 Zur Geschichte des reichsdeutschen Evangelischen Bundes vgl. Walter FLEISCHMANN-BISTEN/ Heiner GROTE, Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes (Bensheimer Hefte 65, Göttingen 1986); Armin MÜLLER-DREIER, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914 (Gütersloh 1998). Zur Geschichte des österreichischen Evangelischen Bundes vgl. Karl-Reinhart TRAUNER/Bernd ZIMMERMANN (Hg.), 100 Jahre Evangelischer Bund in Österreich. Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit (Bensheimer Hefte 100, Göttingen 2003).

reichsdeutschen Landeskirchen.[107] Sie, und nicht die österreichischen Geistlichen, wurden zu den kirchlichen Repräsentanten der neuen Gemeinden.

Sie nahmen dabei ihre Traditionen und Prägungen mit, die damit verstärkt nach Österreich hineinwirkten. Dazu gehörte auch eine bestimmte politische Gesinnung.[108] Im Deutschen Reich konnte man aber auf eine längere kirchliche Tradition zurücksehen, die sich mit der Sozialen Frage und dem Verhältnis zwischen der evangelischen Kirche und dem Sozialismus bzw. der Sozialdemokratie beschäftigte;[109] zu denken ist hier v. a. an Adolf Stöcker, der 1893 sogar zwei Vorträge über die »christlich-sociale Frage« in Wien hielt.[110] So berichtet Wilhelm Ilgenstein aus Fürstenfeld von Familienabenden, die er nach dem Vorbild seiner eigenen Landeskirche in seiner neuen Pfarrgemeinde einführte und die dort als große Neuerung empfunden wurde.[111] Zu nennen wären hier auch Gemeindeausflüge.[112] Einen ähnlichen öffentlichen Effekt hatte seine 1903 geschlossene Ehe, der Einzug einer Pfarrfrau in das Pfarrhaus und das Leben einer Pfarrfamilie.[113]

Das Aufsehen, das solche offensiven Neuerungen mit sich brachten, wirkte nicht nur als Magnet für weiter entfernt lebende Protestanten – im Falle Fürstenfelds aus dem Gebiet des heutigen Burgenlands[114] – sondern auch für Katholiken, auch wenn diese, wie beispielsweise Ilgenstein betont, nicht aktiv missioniert wurden.[115] Das bedingte auch eine zunehmende Frontstellung der römisch-katholischen Kirche. Hier verband sich die politische Frontstellung zwischen Arbeiterschaft und römisch-katholischer Kirche mit den konfessionellen Implikationen der Los-von-Rom-Bewegung. Im zunehmend konfessionell gespannten Klima wird auch die soziale Schwäche der Protestanten instrumentalisiert. So wurde den oststeirischen Evangelischen durch den Hartberger Kreisdechanten Franz Monschein ihre Armut abschätzig zum Vorwurf gemacht.[116] Ein besonderer Fall trat in Fürstenfeld ein, als die soziale Schwäche der Arbeiterschaft konfessionell ausgenutzt wurde, um auf sie massiven Druck auszuüben. Viele der Arbeiter mussten ihre Kinder in einen unter katholischer Aufsicht stehenden Kindergarten (»Asyl«) geben; hier wurden sie jedoch mit Duldung

107 Ilgenstein, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) 54.

108 Walter Fleischmann-Bisten, Die Orientierung der österreichischen Protestanten nach dem »Reich« 1903 bis 1938 – dargestellt am Beispiel des »Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen«. *JGPrÖ* 112 (1996) 119–136.

109 Vgl. z. B. Aus Süddeutschland §§§ ›Kirche und Socialdemokratie‹. *Evangelischer Hausfreund. Zeitschrift zur Förderung evangelisch-christlichen Lebens* 11 (1891) 173.

110 Adolf Stoecker, Die christlich-sociale Frage. Zwei Vorträge, in: Wiener Evangelische Vorträge, erste Sammlung (Wien-Währing [1893]) 135–168.

111 Ilgenstein, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) 92.

112 Ebenda 102 f., der die entsprechenden Passagen aus Hans Wegener, Morgendämmerung in der Steiermark. Erlebtes und Erlauschtes aus der Los von Rom-Bewegung, mit einem Geleitwort von P. Rosegger (Mörs 1902) übernimmt.

113 Ilgenstein, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) 130 f.

114 Ebenda 125 u. ö.

115 Ebenda 115.

116 Ebenda 139.





der katholischen Seite als »evangelisches Gesindel« beschimpft. Als dies Widerspruch erregte, bedrohte man die Evangelischen mit dem Hinauswurf, was einer sozialen Katastrophe gleichgekommen wäre. Die betroffenen Eltern konnten diesem Druck aber schließlich doch widerstehen.[117] – Kein Wunder, dass die Pfarrgemeinde dann einen evangelischen Kindergarten (»Kinderheim«) baute.

Neben dem schon genannten Wilhelm Ilgenstein in Fürstenfeld war einer der vom Evangelischen Bund nach Österreich entsandten Los-von-Rom-Vikare der ebenfalls schon genannte Ludwig Mahnert.[118] Er kam im Jahr 1900 zur Evangelisation nach Mahrenberg (Marenberg; heute: Radlje ob Dravi) und wurde 1903 Nachfolger von Josef Goschenhofer als Pfarrer von Marburg; er war »der« Los-von-Rom-Pfarrer Marburgs. Über die Grenzen der Pfarrgemeinde hinaus war er überdies einer der profiliertesten Geistlichen dieser Richtung insgesamt.

## VI. Neues Gemeindekonzept: »Das Brechen jedweden Kastengeistes […]« (Mahnert)

Angesichts der soziologischen und sozialen Veränderungen im Zuge der Industrialisierung entwickelte Ludwig Mahnert in Marburg um 1905 nun eine Konzeption des Gemeindeaufbaues, die sehr bewusst die Arbeiterschaft im Blick hatte. Die Los-von-Rom-Geistlichen verstanden sich keineswegs als konservativ, sondern als volksverbunden – auch im sozialen Sinn – und als fortschrittlich. Aber sie vertraten keinen sozialistischen Klassenkampf – und das unterschied sie von der Sozialdemokratie –, sondern ein integratives Modell. Deutlicher als Mahnert im Jahr 1905 kann man es wohl kaum ausdrücken: »Das Brechen jedweden Kastengeistes ist der Grundzug des deutsch-evangelischen Hochgedankens«,[119] ist er sich sicher und umreißt damit den Grundgedanken dieses neuen Gemeindekonzepts, bei dem es sich – systematisch-theologisch ausgedrückt – um eine Konkretisierung des Allgemeinen Priestertums handelt, dieses urprotestantischen Prinzips, das gut mit dem Streben der Arbeiterbewegung nach Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein harmonierte.

Der Jahresbericht 1905 der Pfarrgemeinde Marburg vermeldet: »Die Übertretenden rekrutieren sich zumeist aus dem Arbeiterstande. […] in zwei Jahren hat sich unsere Gemeinde verdoppelt und den zweifachen Charakter einer Arbeiter- und einer Übertrittsgemeinde angenommen.«[120] In literarische Form verpackte Mahnert seine Zielrichtungen in seinem 1912 erschienenen Roman »Die Hungerglocke«.[121]

117 Ebenda 123.

118 Karl-Reinhart Trauner, Biograph seiner Zeit: Pfarrer Ludwig Mahnert (1874–1943), in: Protestantismus & Literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog, hg. von Michael Bünker/Karl W. Schwarz (Protestantische Beiträge zu Kultur und Gesellschaft 1, Wien 2007) 213–262.

119 Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1905, 14.

120 Ebenda 7.

121 Der Roman stieß auf großes Interesse, was man daran ermessen kann, dass das in Duisburg 1912 erschienene Buch im Jahr seines Erscheinens immerhin vier Auflagen erlebte. 1922 er-

Der Roman führt direkt in das Milieu und die harte Lebenswirklichkeit der Arbeiter Marburgs. Mahnert erzählt von berufsbedingten Krankheiten,[122] Arbeitsunfällen, die der Realität nachgebildet sind,[123] vom Alkoholmissbrauch (Mahnert war erklärter Antialkoholiker) der Arbeiterschaft, von verfahrenen Familiensituationen und von der Perspektivenlosigkeit vieler Arbeiter. Ungeschminkt schildert er den Nationalitätenkonflikt genauso wie die konfessionelle Kampfsituation.

Die Los-von-Rom-Bewegung brachte mit den so genannten Neuprotestanten Personen zur evangelischen Kirche, die in vielen Fällen religiös wenig sozialisiert waren und die überdies wenig Affinität zum Protestantismus hatten. Aber – und damit war der inhaltliche Ausgangspunkt der nächsten Jahrzehnte gefunden – diesen konstatierte Mahnert, dass sie religiös auf der Suche seien. »Die Hungerglocke«, eigentlich das Zeichen zum Arbeitsbeginn, wird für ihn zum religiösen Symbol.

> »Eine Glocke tönte ganz leise in seiner [das bezieht sich auf die Hauptperson des Romans Oswald Franz; Anm. des Verf.] Brust [...]. Auch eine Hungerglocke! Die trug ihren Namen mit Recht. Ein heißer, heiliger Hunger ließ sie schwingen und klingen. Ein Hunger nach Gott!«[124]

Über eine Los-von-Rom-Versammlung kommt die Hauptperson des Romans, Franz Oswald, schließlich mit der evangelischen Kirche in Kontakt. Hier findet er erste Antworten auf seine religiösen Fragen, aber auch Gesinnungsgenossen in seiner deutschnationalen Position. Natürlich wurde die Los-von-Rom-Bewegung von Schönerer und den Alldeutschen aus nationalen und politischen Gründen ins Leben gerufen; das wussten auch die Los-von-Rom-Geistlichen, die in sehr vielen Fällen mit einer nationalen Weltanschauung sympathisierten,[125] diese jedoch nicht als politisch – i. S. einer Tagespolitik – verstanden. Der Fürstenfelder Los-von-Rom-Geistliche Wilhelm Ilgenstein sagte sogar: »[S]oweit diese Bewegung politische oder andere weltliche Gründe hatte, war sie mir in der Seele zuwider. Soweit sie religiösen Antriebs ist, freue ich mich ihrer aus ganzem Herzen.«[126] Dieser religiöse Zug, der von den Los-von-

schien »Die Hungerglocke« dann nochmals. Hier wird die erste Ausgabe herangezogen: Ludwig MAHNERT, Die Hungerglocke. Ein Roman aus der steirischen Los von Rom-Bewegung (Stuttgart 1912).

122 Auch für ILGENSTEIN, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) 91 u. ö. sind berufsbedingte Krankheiten – im Falle der Tabakfabrik v. a. Lungenkrankheiten – ein immer wiederkehrendes Thema.

123 Der eingangs im Roman geschilderte Bahnunfall geschah am 6. August 1907 bei Spielfeld. U. a. kam der evangelische Heizer Johann Cisl dabei ums Leben. Vgl. Mahnert, Die Hungerglocke (wie Anm. 121) 10 f.; Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1907, 8. Der Deutsche Bote berichtet in seiner Rubrik »Freud und Leid eines Jahres« immer wieder von Bahnunfällen.

124 MAHNERT, Die Hungerglocke (wie Anm. 121) 24.

125 Davon berichtet z. B. der Fürstenfelder Vikar und spätere Pfarrer Wilhelm Ilgenstein in seinen Erinnerungen. Vgl. ILGENSTEIN, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) 42–47 u. ö. Er nahm, für ihn selbstverständlich und mit Sympathie, an »nationalen Volksfesten« wie denen der Ortsgruppe des Deutschen Schulvereines oder der Südmark teil. Vgl. ebenda 120.

126 Ebenda 47.





Rom-Geistlichen immer wieder betont wurde,[127] überraschte sogar die Alldeutschen, musste aber von ihnen anerkannt werden.[128]

Die aktive Anteilnahme vor allem der sozial schwachen Arbeiterschaft in den jungen Gemeinden beeindruckte in besonderer Weise die aus dem Deutschen Reich nach Österreich gekommenen Los-von-Rom-Vikare,[129] die das Industrieproletariat in Distanz oder gar Frontstellung zur Kirche erlebt hatten; wobei auch in Österreich deutliche Unterschiede zwischen den ländlich geprägten Gegenden – einschließlich Kleinstädten wie Marburg – und den Metropolen Wien oder Graz festzustellen gewesen wären.

Es wurde deshalb sehr bald, vor allem von Seiten der betroffenen Pfarrerschaft, der Los-von-Rom-Bewegung eine Hin-zum-Evangelium-Bewegung beigestellt. Diese Hin-zum-Evangelium- oder Evangelische Bewegung versuchte mit einer Vielzahl an pfarrgemeindlichen Angeboten, schon eingetretene oder potentielle Neuprotestanten evangelisch-christlich zu sozialisieren. Dazu gehörten Familienabende, Gemeindeausflüge, spezielle Informationsveranstaltungen oder auch spezielle, modern ausgerichtete Gottesdienste. In Marburg ist dabei besonders der so genannte Berggottesdienst am Bachern (Pohorje) zu nennen. Der überwiegende – und die Los-von-Rom-Orientierung der pfarrgemeindlichen Arbeit bestimmende – Teil der Los-von-Rom-Gänger – wie bei vielen Pfarrgemeinden – stammte dabei aus der Arbeiterschaft und »mit Genugtuung bemerken wir, daß namentlich unsere Arbeiterklasse an unserem gottesdienstlichen Leben regen Anteil nimmt«.[130]

Das galt für das pfarrgemeindliche Leben insgesamt, wobei man das Angebot auf die neue Gemeindesoziologie anpasste. Besonderes Augenmerk wurde auf das Bildungsangebot gelegt; im Bildungsanspruch trafen sich Bildungsbürgertum und Arbeiterschaft[131] wieder. Ausdruck dieses Bildungsansatzes waren die Gemeindebibliotheken, wie z. B. auch in Marburg, oder aber auch allgemeinbildende Vorträge.[132]

Mit der Evangelischen Bewegung nahm die evangelische Kirche die an sich akirch-

127 Ebenda 115 f. u. ö.

128 Schon 1899 musste der Alldeutsche K. H. Wolf erklären: »Ich habe nicht geglaubt, daß die religiöse Bewegung der politischen so bald über den Kopf wachsen würde.« (Ebenda 50).

129 So berichtet ebenda 110 von der großen Spendenbereitschaft für einen Kirchenbau in Fürstenfeld: »Obwohl die Armut der zu etwa 90 Prozent aus Arbeitern bestehenden Gemeinde groß war – die meisten in der Landwirtschaft beschäftigten Männer verdienten meist nur 70 Kreuzer für den Tag und waren im Winter oft vier Monate ohne Arbeit und Beschäftigung – so war doch ihre Opferwilligkeit für kirchliche Bedürfnisse und christliche Liebeswerke eine ganz außerordentliche. Im Durchschnitt brachte damals eine Gemeinde etwa 7.000 Kronen auf. Ja im Jahr 1905 belief sich die Summe infolge einer besonderen Sammlung für den Kirchenbau auf 3.377 Kronen. Zu dieser gaben drei Arbeiterinnen je 50 Kronen, drei je 40 Kronen, vier je 30 Kronen, 41 je 20 Kronen und 37 je 10 Kronen [...].«

130 Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1905, 6.

131 Vgl. u. v. a. Alfred PFABIGAN, »Neue Menschen«. Intellektuelle als Erzieher der Arbeiter?, in: Die ersten 100 Jahre (wie Anm. 74) 130–133.

132 Zu Schaffung einer Pfarrgemeindebibliothek in Marburg vgl. Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1904, 7. Zur Vortragstätigkeit z. B. in Peggau vgl. Rudolf LEEB, Der Kirchenbau der Los-von-Rom-Bewegung, in: Kirchliche Kunst in Sachsen. Festgabe für Hart-

liche, politische Los-von-Rom-Bewegung auf und führte sie in kirchliche Bahnen. Ein Faltblatt an die »Katholischen Arbeiter Österreichs«[133] versuchte, den Protestantismus als die dem Arbeiterstande angepassteste Konfession zu präsentieren.

Interessanterweise entfernte man sich mit der Evangelischen Bewegung nicht nur von der politischen Instrumentalisierung durch die Alldeutschen, die in jenen Jahren ohnedies zu einer politischen Marginalie verkamen, sondern auch von der Arbeiterbewegung.

Die Hauptperson der »Hungerglocke«, Franz Oswald, hat während eines Berggottesdienstes eine Gotteserfahrung und zwar nicht bei der Predigt des an sich wortgewaltigen Mahnert, sondern in der Begegnung mit der Natur. Interessanterweise findet er nicht einen Gott mit »starker Hand«, wie er erhofft hatte, sondern

> »ein altes Bild zerbrach mit einem Mal, ein neues baute sich in seiner Seele auf: Jesus Christus, nicht mehr der Proletarierfreund, der Anwalt der Ärmsten unter den Armen, der erbitterte Feind der Reichen, der Aufrührer und Empörer, der alle kirchliche Ordnung rastlos bekämpft, wie er vielfach in Arbeiterköpfen einseitig und parteiisch sich darstellt, nicht mehr der zürnende Richter [...]. Nicht mehr der süße, weibliche Dulder mit den braunen Locken und dem wohlgepflegten Bart [...]. Nein, Jesus Christus, sein Heilandbruder, sein Handhalter, sein guter Kamerad, sein treuer, starker Führer zu Gott [...]«.[134]

Implizit wird damit ein anderer Grundpfeiler dieses Gemeindekonzepts angesprochen. Die klare Trennung zwischen Religion und (Tages-) Politik bot die Möglichkeit für das neue Gemeindekonzept – eine Grundsatzentscheidung, die bis heute nachwirkt. Das korrespondierte mit der sozialdemokratischen Position, Religion als Privatsache aufzufassen. Sie ermöglichte den Spagat, damit trotz einer breiten Mehrheit an Arbeitern dennoch eine Vernetzung mit den bürgerlichen Kreisen möglich war. Dies war für den inneren Aufbau der Gemeinden wichtig, da letztere in vielen Fällen auch weiterhin den Ton innerhalb der Gemeinden angaben, was nicht zuletzt auch deshalb von Wichtigkeit war, weil damit eine gewisse gesellschaftliche Stellung der Pfarrgemeinde ermöglicht wurde.

Dieses integrative Moment wird in Marburg symbolhaft erkennbar. 1909 übernahm Otto Suter von Rüdt das Amt des Kurators und beendete damit endgültig die Phase der Los-von-Rom-Bewegung, die, was den Kurator betraf, in erster Linie durch Eduard Glantschnigg bestimmt gewesen war. Otto Suter von Rüdt war ein integrativer Mittelkandidat, der als Adeliger sowohl bei den bürgerlich dominierten Altprotestanten, als auch in seiner praktischen Amtsführung bei den Neuprotestanten akzeptiert war.

Ein anderes, kleines Detail dieses integrativen Gemeindemodells ist die Terminisierung des Gottesdienstbeginns. Traditionell begannen die Sonntagsgottesdienste um 10 Uhr vormittags; das entsprach offenbar einem bürgerlichen Lebensrhythmus.

mut Mai zum 65. Geburtstag, hg. von Jens Bulisch/Dirk Klingner/Christian Mai (Beucha 2002) 156–172.

133 Alle folgenden Zitate in *Katholische Arbeiter Österreichs!* (Bibl. EB/KI [Bensheim], EB.8.02.2) 3.

134 Mahnert, Die Hungerglocke (wie Anm. 121) 189 f.





Auf »aus Arbeiterkreisen geäußerten Wunsch«, so der Jahresbericht, wurde der Gottesdienst 1907 auf 9 Uhr vorverlegt, was wiederum eher dem Bedürfnis der Arbeiterschaft entsprach, wie auch der ebenfalls in diesem Jahr eingeführte Morgengottesdienst um 6 Uhr an jedem ersten Sonntag im Monat.[135] 1908/09 fand man schließlich einen Kompromiss, der beide Gruppen zufriedenstellte. Die Gottesdienste wurden nun um 9.30 Uhr abgehalten.

## VII. Protestantismus und Soziale Frage

Den Übergang zwischen der stürmischen, politisierenden Los-von-Rom-Bewegung und der evangelisierenden Inneren Mission personfizierte Max Monsky. Er war zunächst »Schloßkaplan« Georg (Ritter von) Schönerers gewesen und wandte sich schließlich, nachdem er 1912 sein Pfarramt in Krems aufgegeben hatte, ganz der Volksmission zu; seine Autobiographie gibt darüber beredtes Zeugnis.[136] Bereits im Jahr 1900 hatte der Fabrikant und Schönerianer Karl Riessner[137] im böhmischen Turn (Trnovany), heute ein Ortsteil von Teplitz (Teplice), öffentlich erklärt:

> »[...] sozial zu versöhnen vermögen wir nur, wenn wir zunächst andere Menschen werden. Unseres Meisters Werk muß uns dazu machen. Wenn wir Jesum Christum richtig erfaßt haben, werden wir andere Menschen werden. Dem Volk ist nur dadurch zu helfen, daß der Herr ein Christ ist und auch der Arbeitnehmer ein Christ. In Jesu Christo neu geartete Charaktere zu schaffen, darum wird es sich handeln.«[138]

Auch wenn Monskys Gesinnungswandel, hervorgerufen durch ein »persönliches Christuserlebnis« 1901,[139] extrem sein mag, ist dennoch zu bemerken, dass spätestens ab ca. 1905 das Interesse der evangelischen Kirche eindeutig in einer religiösen Sozialisierung der so genannten Neuprotestanten und einer Konsolidierung der neu entstandenen Pfarr- und Tochtergemeinden bestand.

Monskys Hinwendung zu einem erweckten Christentum war ein Stück weit exemplarisch. In jenen Jahren, in denen der ehemalige »Schloßkaplan« Schönerers mit seiner Inneren Mission begann, kam Alfons Petzold durch die Lektüre der erweckten russischen Schriftsteller, vornehmlich durch Tolstoi, zum Christentum.

> »[...] wir [...] lasen die Bibel, sahen in der lebendigen Nachfolge der Evangelien das einzige Heil und beglückten uns durch das Gefühl irdischer Erniedrigung, murrten nicht mehr über unsere Herren, spürten im Knechtsein heimliches Königtum [...]. Dabei mieden wir aber wie früher die Kirchen, nicht mehr aus gottesleugnerischem, alles Pfaffentum hassen-

135 Evangelische Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1907, 3.

136 Max Monsky, Im Kampf um Christus. Erlebnisse und Erfahrungen eines Achtzigjährigen aus sechsfachem Jubiläum. 80 Lebensjahre und je 55 Jahre Ordination, Diaspora und Volksmission in Österreich, geistliche Wiedergeburt, Allianzdienst und Jungborn-Lebensweise (Wien o. J. [1957]). Die Bezeichnung »Schloßkaplan« findet sich auf 29.

137 Paul Klein, Fabrikant Karl Riessner–Turn †. *Wartburg* 21 (1910) 213–215.

138 Albertin, Nationalismus und Protestantismus (wie Anm. 60) 153.

139 Monsky, Im Kampf um Christus (wie Anm. 136) 45 f.

dem Gefühl, sondern im starken, naiven Bewußtsein des über alle Konfessionen stehenden Gottesglaubens einer frei-religiösen Menschengemeinschaft. Wie die Urchristen wollten wir leben, demütig, gütig, voll werktätiger Liebe zu allen Wesen und in freudiger Ruhe an dem goldenen Zukunftsreich der Menschen ganz bescheiden mitbauend.«[140]

Aber dies blieb auch nur eine Phase in Petzolds Entwicklung!

Monskys Interesse an einer aktiven und offensiven Missionierung bzw. Evangelisierung stand in direkter Fortführung der traditionellen evangelischen Diakoniearbeit, die seit jeher zwei Stoßrichtungen verband: einerseits die klassische Sozialarbeit, die materielle Unterstützung in Not Geratener, andererseits aber auch die geistliche Auferbauung. Schon Johann Hinrich Wichern, der Vater der evangelischen Diakonie, hatte 1848 auf jene großen Teile der Bevölkerung hingewiesen, die in schlechtesten Verhältnissen bei schwerer Arbeit leben mussten, zwar (noch) Kirchenglieder waren, aber keinerlei Bindung an die Kirche hatten.[141] Die Selbstbezeichnung Innere Mission für die diakonische Arbeit bringt diese beiden Stoßrichtungen zusammen, wobei man z. B. bei Durchsicht der umfassenden Darstellung von Hans Jaquemar den Eindruck gewinnt, dass für die Kirche die Evangelisationsarbeit der bestimmende Faktor der diakonischen Arbeit ist. So beginnt sein Überblick über die Anfänge der Inneren Mission bei Karl Albrecht Vogel Ritter von Fromannshausen und der durch ihn begründeten Sonntagsschulen, »eine in klaren Bahnen geführte, sonntägliche Unterweisung der evangelischen Kinder beider Bekenntnisse«.[142] Diplomatischer formulierte es Oberkirchenrat Carl Alphonse Witz-Oberlin 1917 anlässlich der 400-Jahr-Feier der Reformation des Zentralvereins der Inneren Mission in Österreich: »Die Bibel soll und muß uns werden der geistige Grund, auf dem wir stehen, der lautere Quell, aus dem wir schöpfen und die unverrückbare Norm, nach der wir uns richten.«[143]

Einer kirchlichen Arbeiterbewegung stand seit jeher die zurückhaltende Position der Sozialdemokratie gegenüber. Doch auch innerhalb der Kirche gab es Widerstände. Die evangelisierende Ausrichtung bewirkte den Widerspruch mancher Pfarrer. Hans Jaquemar musste in seiner Darstellung bekennen: »Das Haupthemmnis, welches die ebenso wichtigen wie richtigen Forderungen *Vogels* [nach Evangelisierung; Anm. des Verf.] fanden, lag in dem stillen, aber wirksamen Widerstande eines Großteiles der in Betracht kommenden Gemeindepfarrer.«[144]

Eine kirchliche Tätigkeit schien nur möglich, wenn sich die Kirche in allen Belangen aus Fragen der Tagespolitik heraushielt; aber das gehörte ja zum Gemeindekonzept der Los-von-Rom-Gemeinden und war eine Linie, die auch innerhalb der Pfarrgemeinden die Kluft zwischen den oftmals das Gemeindeleben bestimmenden, dem bürgerlichen Lager zugehörigen, und den dem Arbeiterstand zuzuzählenden Gemeindegliedern nicht zu einem Bruch werden ließ.

140 Petzold, Das rauhe Leben (wie Anm. 83), 384.
141 Jaquemar, Innere Mission (wie Anm. 35) 13 f.
142 Ebenda 21–26, hier zit. 21 f.
143 Ebenda 83.
144 Ebenda 25 (Kursivsetzung durch Verf.).





Die Katastrophe des Ersten Weltkrieges bewirkte nicht nur eine kriegsbedingte Not vieler, sondern auch insgesamt eine strukturelle Verschärfung der sozialen Gegensätze, die in der Ersten Republik nicht gelindert werden konnte. Während und nach Ende des Weltkrieges kam dazu noch die dringende Notwendigkeit, die Folgen des Krieges zu lindern. Die Flüchtlingsströme aus den Ostgebieten des Habsburgerreiches, vor allem also aus Galizien und dem Buchenland, mussten versorgt werden.[145] Die Geschichte der Ersten Republik Österreich war »geprägt von materiellen Mangelerscheinungen, stockendem Wirtschaftsleben, scharfen sozialen Gegensätzen, Fortsetzung der Lagerbildung, mangelnder nationaler Integration«.[146] 1918 wurde als erste kommunistische Partei außerhalb der Sowjetunion die österreichische Kommunistische Partei gegründet. Nur wenige Tage nach dem Zusammenbruch Österreich-Ungarns, am 11. November 1918, wurde, ebenfalls über Initiative der Inneren Mission, in Wien eine Ausbildungsstätte für kirchliche Mitarbeiterinnen im Bereich der Sozialarbeit geschaffen.[147]

Nicht zuletzt mit schweizerischer und holländischer Hilfe wurden nach Kriegsende auch die Anstalten im niederösterreichischen Salzerbad durch Ankauf eines Heilbades mit entsprechender Infrastruktur für längere Aufenthalte ausgebaut und von der Inneren Mission als Erholungs- und Tagungsstätte für Kinder, Familien, Jugendliche und für verschiedene Bildungszwecke geführt.[148]

»Die Verfallszeit, die mit Kriegsende und Zusammenbruch aller geordneten Verhältnisse unvermeidlich sich eingestellt hatte, warf Hunderttausende von Menschen auf die Straße. [...] Eine Verteilungsstelle für Kleider, Wäsche, Schuhe in ziemlich großem Umfang kam nicht nur solchen Wanderarmen, sondern sehr zahlreichen seßhaften Glaubensgenossen [...] zugute.«[149]

Die Situation verschlechterte sich seit der Währungskrise 1922 noch weiter und brach 1925 voll aus.[150]

Monsky stellte die Mission an den Arbeitern aber in einen größeren Zusammenhang: »Wer heute an der geistigen Führung des Volkes mit Anteil haben will, darf an der sozialen Frage nicht vorübergehen.«[151] Ganz in diesem Sinne ist es auch zu verstehen, dass die Evangelisch-Theologische Fakultät, einer der wichtigen Think Tanks der Kirche, zu dieser Frage bewusst Stellung bezog. Bereits während des Weltkrieges, 1915, glaubte der Kirchenhistoriker Karl Völker, dass das Kriegsgeschehen auch einen inhaltlichen Fortschritt für die Soziale Frage bedeute.[152] De facto hatte

145 Ebenda 67–72.
146 Bruckmüller, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 503.
147 50 Jahre Evangelische Frauenschule für kirchlichen und sozialen Dienst, hg. vom Evangelischen Schwesternverband (Wien 1968); Jaquemar, Innere Mission (wie Anm. 35) 127–131; Reingrabner, Protestanten in Österreich (wie Anm. 14) 248.
148 Jaquemar, Innere Mission (wie Anm. 35) 96–110.
149 Ebenda 151.
150 Bruckmüller, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 470 f.
151 Monsky, Im Kampf um Christus (wie Anm. 136) 69.
152 Karl Völker, Der Weltkrieg als Wendepunkt der Kirchengeschichte. Vortrag gehalten am

Völker recht, wenngleich auf ganz andere Weise, als er das offenbar gedacht hatte. Die Soziale Frage verschärfte sich, wurde aber, nicht zuletzt durch die Ausrufung der Ersten Republik, gewissermaßen salonfähig und als gesamtgesellschaftliche Frage anerkannt.

Das vielfältige Elend nach dem Kriegsende bewirkte eine bewusste positive Hinwendung der Fakultätslehrer und wohl auch der Studentenschaft zu sozialen Ideen bzw. auch zum Sozialismus. Der Alttestamentler Fritz Wilke forderte anlässlich eines Totengedenkens 1919 eine aktive und vorurteilsfreie Beschäftigung mit der Situation der Arbeiter.[153] Wilke war als Universitätslehrer und Dekan nicht unwesentlich daran beteiligt gewesen – mit übrigens zum Teil erschreckend aktuellen Gedankengängen[154] –, dass sich die evangelischen Theologiestudenten Wiens 1914/15 für den Waffendienst kriegsfreiwillig gemeldet hatten;[155] viele der Studenten, die seinem Ruf folgten, taten dies nicht zuletzt aus nationalen Beweggründen, die sich auch bei Wilke unschwer finden lassen.

Es findet sich also hier schon jene Verbindung, die später so fatale Auswirkungen haben sollte: Die zwischen nationalen und sozialen/sozialistischen Ideologiemustern, wobei sich diese Verbindung auf eine längere Tradition, auch der österreichischen Sozialdemokratie berufen konnte. Man denke nur an die Mitwirkung zahlreicher späterer Sozialdemokraten am Linzer Programm des Jahres 1882; »Viktor *Adler* blieb bis zu seinem Lebensende ein Deutschnationaler [...].«[156] Albert Fuchs beschreibt aus seiner sozialdemokratischen Perspektive sehr eindrücklich die unter Viktor Adler erfolgten »Konzessionen an die Rechte«, die ein bestimmendes nationales Element auch in die Sozialdemokratie brachten.[157] Erst in späteren Jahren entwickelte die Sozialdemokratie wieder eine internationale Ausrichtung. Es bestand also traditionell

26. Mai 1915 in Wien anläßlich der Jahresversammlung des Evang. Pfarrervereines für Österreich (Bielitz 1915) 20.

153 Fritz Wilke, Totenehrung. Eine Gedenkrede gehalten bei der Trauerfeier für die im Weltkriege gefallenen deutschen Studenten im Konzerthaus, hg. von der Wissenschaftlichen Abteilung des Wirtschaftsvereines der Hochschüler Deutschösterreichs (Wien 1920) 16 f.

154 Karl-Reinhart Trauner, »Is The War Morally Justified?« (Fritz Wilke). Twentieth-century arguments for the twenty-first century?, in: Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas. Festschrift für Karl W. Schwarz zum 60. Geburtstag, hg. von Michael Bünker/Ernst Hofhansl/Raoul Kneucker (Wien 2012) 237–252. Zu Fritz Wilkes theologischer Positionierung vgl. Volker Kieweler, Fritz Wilke und seine theologische Entwicklung, in: Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996, hg. von Karl W. Schwarz/Falk Wagner (Schriftenreihe des Universitätsarchivs. Universität Wien 10, Wien 1997) 295–324.

155 Karl-Reinhart Trauner, Vom Hörsaal in den Schützengraben. Evangelische Theologiestudenten im Ersten Weltkrieg (Szentendre 2004).

156 Wolfgang Maderthaner, Der Adlerhorst. Eine Familie der sozialdemokratischen Gründerzeit, in: Die ersten 100 Jahre (wie Anm. 74) 70–79, hier 74 (Kursivsetzung durch Verf.).

157 Albert Fuchs, Geistige Strömungen in Österreich 1867–1918 (Wien 1949, Nachdruck 1978) 96–98. Vgl. zusammenfassend Hans Mommsen, Sozialdemokratie und Nationalitätenfrage, in: Die Wiener Jahrhundertwende (wie Anm. 21) 747–758.





in dieser Beziehung kein Widerspruch zwischen der Sozialdemokratie und der evangelischen Kirche mit ihrer »natürlichen Deutschlandorientierung«.[158]

Immerhin brachte die Zwischenkriegszeit damit eine gewisse Annäherung zwischen Sozialdemokratie und evangelischer Kirche. Als 1921 die Evangelisch-Theologische Fakultät Wien ihr 100-Jahr-Jubiläum beging, stellte sie ihre Festschrift unter das Thema »Religion und Sozialismus«.[159] Der Grundtenor der Schrift, eine Sammlung von Beiträgen der verschiedenen Professoren der Fakultät, ist eine differenzierte Würdigung der Anliegen des Sozialismus. Der Alttestamentler Fritz Wilke kommt nach einer positiven Darstellung vor allem der prophetischen Sozialkritik zum Ergebnis, dass »die israelitisch-jüdische Sozialgesetzgebung [...] die Privateigentumsordnung im großen unangetastet [läßt]. Aber sie richtet einen eindringlichen Appell an das soziale Pflichtgefühl der Besitzenden [...]«.[160] Der Neutestamentler Richard Adolf Hoffmann führt diesen Gedanken mit seiner Behandlung der Theologie Jesu und des Urchristentums fort. Für ihn ist Jesus dem Kapitalismus gegenüber feindlich gesonnen, wobei Hoffmann sehr wohl deutliche Unterschiede zwischen der Kapitalismuskritik Jesu und des Sozialismus bzw. Kommunismus erkennt.

> »Denn der gegenwärtige Kommunismus und Sozialismus will gerade einem jeden in den Verhältnissen dieser Welt einen behaglichen Lebensgenuß verschaffen. Jesus hat jedoch seinen Jüngern für diesen Äon durchaus das Hochziel einer alles umfassenden Bedürfnislosigkeit vor Augen gestellt.«[161]

Während also das Christentum kapitalismuskritisch sei, gehe es dem Sozialismus/Kommunismus um die Neugestaltung der äußeren Besitzverhältnisse. Das Ideal des Christentums sei – so der Kirchenhistoriker Karl Völker – die Erneuerung des Menschen.

> »Die großen Gedanken, die wir brauchen, damit die Menschheit von heute zur neuen Menschheit der Zukunft, die wir ersehnen, genesen könnte, kommen nicht von außen, sondern müssen von innen heraus die Menschen- und damit die Volksseele umbilden. Und in dieser Hinsicht hat das soziale Christentum dem antichristlichen Sozialismus noch Manches zu sagen.«[162]

Dennoch: Auch Völker lehnt die soziale bzw. sozialistische Idee nicht ab, sondern nur mit ihr verbundene kirchenfeindliche (»antichristliche«) Tendenzen.[163] Er befürwortet,

158 Robert Kauer, Evangelische und evangelische Kirche in der österreichischen Politik, in: Bilanz für die Zukunft. 20 Jahre EAK, hg. von Dems. (Standpunkte 19, Wien 1989) 127–155, hier 135.

159 Religion und Sozialismus. Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, hg. vom Professoren-Kollegium (Berlin-Lichterfelde 1921).

160 Fritz Wilke, Der Sozialismus im hebräischen Altertum, in: Religion und Sozialismus (wie Anm. 159) 7–40, hier 36.

161 Richard Adolf Hoffmann, Besitz und Recht in der Gedankenwelt des Urchristentums, in: Religion und Sozialismus (wie Anm. 159) 41–63, hier 49 f.

162 Völker, Sozialismus und Christentum (wie Anm. 68) 136.

163 Ebenda 117–119.

wie alle Autoren der Sammelschrift, eine gegenseitige Ergänzung; das Konzept der Inneren Mission scheint durch.

Eine weitere Darstellung des Verhältnisses zwischen evangelischer Kirche und Sozialismus bzw. Sozialdemokratie legte wenige Jahre danach, 1924, der spätere Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Österreich, Hans Eder, mit seiner Dissertation zum Thema »Die kirchliche Arbeit an der Sozialdemokratie« vor, die noch im gleichen und im folgenden Jahr in fünf Auflagen unter dem Titel »Kirche und Sozialdemokratie« veröffentlicht wurde.[164] Die Arbeit bezieht sich ausschließlich auf reichsdeutsche Verhältnisse, arbeitet aber systematisch die Grundlagen auf. Für Eder ist die Sozialdemokratie nicht nur die aktuelle Ausprägung des Sozialismus, sondern eine »geschlossene Welt- und Lebensanschauung«.[165]

Sehr klar leitet Eder die Kirchenferne der Arbeiterschaft seiner Zeit historisch ab und ist dabei durchaus selbst- bzw. protestantismuskritisch. Für ihn ist jedoch die sozialdemokratische Bestimmung der Religion als »Privatsache« keine »wohlwollende Neutralität«, sondern ein Kompromiss zwischen der gemäßigten sozialistischen und der kirchenfeindlichen marxistischen Parteilinie.[166] Insgesamt hält Eder am alten kirchlichen Programm der Inneren Mission fest, die Evangelisierung und karitative Tätigkeit als untrennbare Einheit sieht. In der von ihm skizzierten praktischen Umsetzung vertritt er das erfolgreiche Gemeindekonzept, wie es in den Jahren der Los-von-Rom-Bewegung entwickelt wurde, auch wenn er das nicht expressis verbis nennt.[167] In einem wichtigen Punkt geht er jedoch über dieses Gemeindekonzept hinaus, indem er Gedanken der Universitätslehrer aufnimmt. Für ihn überwindet sich der Gegensatz zwischen Sozialdemokratie und Kirche in einer neu zu gestaltenden »Volkskirche«: »Wir halten es [...] für eine Lebensfrage der Volkskirche, daß diejenigen gesammelt werden, die mit Ernst Christen sein wollen, daß Gemeinschaften gebildet, Kerngemeinden geschaffen werden«, wobei er den Begriff »mit Ernst Christ sein wollen« bewusst in Abgrenzung zu »vollkommenen Christen« versteht, um sich von Sektierertum abzugrenzen.[168]

Eder nahm damit den gleichen Standpunkt wie Monsky oder davor schon Mahnert ein. Max Monsky berichtet in seinen Erinnerungen, dass 1919 in Salzburg evangelische »Volksmissionare« ganz gezielt Arbeiterführer aufgesucht hätten; Ähnliches geschah in Oberösterreich mit kommunistischen Funktionären. Monsky trat sogar persönlich auf mehreren kommunistischen Veranstaltungen als Redner hervor. Die Reaktionen waren zurückhaltend, aber nicht grundsätzlich ablehnend. Er kam zu einem ähnlichen Ergebnis wie schon einige Jahre zuvor Ludwig Mahnert: »[...] daß auch hier, wenn auch den meisten unbewußt, ein Suchen und Fragen nach Klarheit und

164 Hier wird die 2. Auflage herangezogen: Hans Eder, Kirche und Sozialdemokratie in Vergangenheit und Gegenwart (Wernigerode ²1924).

165 Ebenda 10.

166 Ebenda 36 und 51 f.

167 Ebenda 102–111.

168 Ebenda 118 f., hier zit. 118.





Wahrheit vorhanden ist [...].« Max Monsky etablierte daraufhin so genannte religiöse Sprechabende und Religionsgespräche in Wien und an anderen Industriezentren wie beispielsweise Steyr.[169]

Neben den kirchlichen Initiativen finden sich aber auch Evangelische in den Reihen jener, die sich säkular mit der tristen Situation der Arbeiterschaft beschäftigten und eine breitere Öffentlichkeit auf diese Missstände aufmerksam machen wollten. So ist für die Zwischenkriegszeit vor allem auf zwei Personen hinzuweisen: Georg Wilhelm Pabst und Max Winter. Georg Wilhelm Pabst war Regisseur und verschrieb sich dem sozialkritischen Film. Max Winter, der 1911 bis 1918 sogar Abgeordneter zum Reichsrat war, war Autor und Journalist vor allem bei der sozialdemokratischen Arbeiterzeitung.[170] Ein Name einer evangelischen Persönlichkeit muss hier noch genannt werden, auch wenn sie mit der evangelischen Kirchengeschichte Österreichs kaum etwas zu tun hat: Margarete Schütte-Lihotzky. Die aus Wien stammende Architektin war nicht nur die erste Frau, die in Österreich ein Architekturstudium abgeschlossen hatte, sondern schuf mit ihrer Frankfurter Küche aus dem Jahr 1926 – aber nicht nur mit dieser – den Prototyp der modernen Einbauküche; in ihrem gesamten Werk widmete sie sich dem sozialen Wohnbau.[171]

Doch zurück zur konfessionellen Situation im Österreich der 1920er Jahre: Die Welle der Übertritte, die mit der Los-von-Rom-Bewegung begonnen hatte, ging in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg weiter. Die Zahl der Übertritte betrug von 1919 bis 1923 in Österreich (in den neuen Grenzen) zwischen 25.000 und 30.000, zwischen 1919 und 1928 auf dem Gebiet des ehemaligen Cisleithanien insgesamt rund 68.000.[172] Grund für diese Übertrittsbewegung ist die herrschende öffentliche Meinung, dass nicht zuletzt die katholische Kirche für die missliche Lage Österreichs verantwortlich war. Ein anderes Übertrittsmotiv war die Möglichkeit der so genannten Sever-Ehe.[173]

Bei diesen Übertritten handelte es sich damit nicht (!) um eine inhaltliche Fortsetzung der Los-von-Rom-Bewegung, auch wenn die zeitgenössische Publizistik es so darstellte; aber dazu hatten sich die Motive und Rahmenbedingungen zu sehr geändert.

Die Ereignisse des Jahres 1927 verschärften das politische Klima in Österreich weiter. »Als Folge dieser Ereignisse kam es spontan zu einer verstärkten Kirchenaustrittsbewegung [...]«,[174] allerdings zuallererst aus der römisch-katholischen Kirche. Es bahnte sich jetzt bereits etwas an, das dann endgültig in den Jahren des Ständestaates zur Ausprägung kommen sollte: eine gemeinsame Frontstellung von evan-

169 Monsky, Im Kampf um Christus (wie Anm. 136) 69–73 und 84, hier zit. 71.

170 Wolfgang Jacobsen (Hg.), G. W. Pabst (Berlin 1997); Hannes Haas, Max Winter. Expeditionen ins dunkelste Wien – Meisterwerke der Sozialreportage (Wien 2006).

171 Peter Noever (Hg.), Margarete Schütte-Lihotzky. Soziale Architektur – Zeitzeugin eines Jahrhunderts (Wien ²1996).

172 Ilgenstein, Das Evangelium in Österreich (wie Anm. 98) v. a. 75–79.

173 Karl W. Schwarz, Die Sever-Ehe. *JGPrÖ* 100 (1984) 147–149.

174 Sertl, Freidenkerbewegung (wie Anm. 76) 234 f.

gelischer Kirche wie Sozialdemokratie gegenüber einem »katholischen Österreich«, das in der Politikerpersönlichkeit des Prälaten Ignaz Seipel repräsentiert war. Die päpstliche Enzyklika »Quadragesimo anno« vom Mai 1931 erklärte überdies die Unmöglichkeit, Katholik und Sozialist zu sein.

Die Annäherung zwischen evangelischer Kirche und Sozialdemokratie äußerte sich auch durch die Bildung einer evangelischen Arbeitsgemeinschaft innerhalb des Bundes der religiösen Sozialisten, die erstmals anlässlich der 2. Tagung für Christentum und Sozialismus am 25. Oktober 1929 in Wien aktiv wurde.

Dennoch: Parallel dazu konnte man eine Austrittsbewegung der Arbeiterschaft aus den christlichen Kirchen nicht übersehen; auch aus der evangelischen. Bereits in der ausgehenden Habsburgermonarchie konnte der Freidenkerbund Österreichs, also die institutionalisierte sozialdemokratisch ausgerichtete Freidenkerbewegung, eine erste Blüte verzeichnen, die aber erst in der Zeit nach der Ersten Republik ihren Höhepunkt erreichte.

> »Um die Mitte der zwanziger Jahre erreichte die Freidenkerbewegung in Österreich ihren Höhepunkt. Zählt man die Mitgliederzahlen der Vereine zusammen, die einer freigeistigen Ideologie anhingen, so kommt man, selbst bei Berücksichtigung von Doppelmitgliedschaften, auf eine Größenordnung von 300.000 Personen, allein an organisierten Freidenkern. Diese waren in den Großstädten und in Industriegebieten konzentriert; auf dem ›flachen Land‹ konnte die Bewegung nicht Fuß fassen. In dicht organisierten Gebieten, wie z. B. in Steyr, war jeder dritte erwachsene Mann Mitglied in einem Freidenker-Verein.«[175]

Der Freidenkerbund Österreichs erreichte 1927 einen Mitgliederstand von 41.705 Personen.[176]

Auch wenn in den 1920er Jahren eine zunehmende Kirchenaustrittsbewegung sozialdemokratischer Kreise, auch aus der evangelischen Kirche, konstatiert werden musste – unter anderem hervorgerufen durch das neue Schulgesetz 1919, das eine Abmeldung vom Religionsunterricht ermöglichte –[177], stellte sich die evangelische Kirche trotzdem insgesamt als die für viele akzeptablere Kirche – ohne »schwarzem« Klerikalismus – dar.

## VIII. Evangelisch im Bann des Ständestaats

Der Abschnitt über den Ständestaat kann nur ein Ausblick sein, um die vorangegangenen Kapitel zu einem gewissen Abschluss zu bringen. Die Situation im Ständestaat eröffnete jedoch ein weiteres, höchst unerfreuliches Kapitel über den Protestantismus in der Zeit des Dritten Reiches, das hier jedoch nicht mehr behandelt werden soll.

Die wirtschaftliche Lage verschlechterte sich Anfang der 1930er Jahre weiter: Die Arbeitslosigkeit stieg in den Jahren 1931 bis 1933 von 303.000 auf 402.000 unter-

175 Ebenda.
176 Ebenda 92.
177 Völker, Sozialismus und Christentum (wie Anm. 68) 119.





stützte Personen; hinzu kamen noch rund 200.000 nicht unterstützte Arbeitslose. Viele davon radikalisierten sich; in weiterer Folge wurden die politischen Parteien verboten, ein Ständestaat sollte die zerrissene Gesellschaft wieder einen. Ein sozialdemokratischer und wenig später ein nationalsozialistischer Umsturzversuch im Jahre 1934 machten aber überdeutlich, dass dies nicht mehr möglich war. Die innenpolitische Situation verhärtete sich außerordentlich. Es entstand die Situation, dass sich Sozialisten wie Nationalsozialisten im 1933 eingerichteten Anhaltelager im niederösterreichischen Wöllersdorf trafen.

Der Ständestaat berief sich unter anderem auf die Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« (1931) des Papstes Pius XI., die die Errichtung eines autoritären Ständestaates im April 1934 zumindest teillegitimierte. Im Mai 1933 hatte Österreich mit dem Heiligen Stuhl ein Konkordat geschlossen, das vom damaligen Justizminister Kurt von Schuschnigg unterzeichnet wurde und dem Ständestaat eine katholisch-kirchliche Basis gab. Damit wurde die alte Frontstellung der Arbeiterschaft gegen einen »schwarzen« Klerikalismus wieder aktuell.

Der konfessionelle Kurs eines politischen Katholizismus wurde mit der Gegenreformation verknüpft. Eine solche Begrifflichkeit findet sich nicht nur beim Wiener Erzbischof Theodor Kardinal Innitzer, sondern vor allem beim ideologischen Protagonisten des Christlichen Ständestaates, Dietrich von Hildebrand.[178] Dieser hatte die Losung ausgegeben, dass dem kleinen Land Österreich eine »große säkulare Aufgabe anvertraut« sei, »groß wie die zur Zeit der Gegenreformation«. Die Gleichsetzung des Abwehrkampfes gegen den Nationalsozialismus mit der Gegenreformation geriet zu einem ganz wesentlichen identitätsstiftenden Historismus und verband sich zur Parole von Türkenabwehr, Protestantenabwehr und Hitlerabwehr.[179]

Im August 1933 wurde eine Anordnung des Staates veröffentlicht, die de facto Übertritte in die evangelische Kirche erschweren bzw. unmöglich machen sollte.[180] Mit dem bewusst katholischen Kurs des Ständestaates verband sich umgekehrt ein massiver Druck zum Wiedereintritt in die Kirche. Mancherorts leistete man Folge, wie »Die Rote Einheit«, das Organ des Schutzbundes, im Juni 1935 berichtete: Aber »Existenzsorgen waren der häufigste Beweggrund zu einem solchen Schritt, oft mit Selbstanklage und Kriecherei zur Christlichsozialen Partei verbunden«.[181]

Diese Eintrittsbewegung ebbte sehr bald wieder ab und wandelte sich ins Gegen-

178 Zu den Aussagen Innitzers vgl. Wiener Zeitung vom 14. März 1933. Zu Hildebrand: Dietrich von Hildebrand, Österreichs Sendung. Der christliche Ständestaat 1 vom Dez. 1933, 3. Außerdem: Dieter A. Binder, Der »christliche« Ständestaat Österreich 1934–1938, in: Österreich im 20. Jahrhundert, Bd. 1: Von der Monarchie bis zum Zweiten Weltkrieg, hg. von Rolf Steininger/Michael Gehler (Wien–Köln–Weimar 1997) 203–256.
179 Friedrich Heer, Der Kampf um die österreichische Identität (Wien–Köln–Graz ²1996) 401.
180 Karl W. Schwarz, Der konfessionelle Übertritt – ein staatskrichenrechtliches und grundrechtspolitisches Problem der Ständestaatsära. *JGPrÖ* 98 (1982) 264–285, hier 274; Ders., Kirche zwischen Kruckenkreuz und Hakenkreuz. *Amt und Gemeinde* 36/10–11 (1985) 95–98 und 109–121, hier 109 u. ö.
181 *Die Rote Einheit*, Kreis I vom Juni 1935, 6.

teil. Angesichts der engen Verflechtung des Staates mit der römisch-katholischen Kirche bildete der Austritt aus dieser Kirche ein politisches Ventil, das sich als unangreifbares Grundrecht von allen oppositionellen Gruppen instrumentalisieren ließ, um gegen den Neubau des österreichischen Staates im Zeichen des Konkordates zu protestieren. Andererseits bestand der politische Druck, Mitglied einer Kirche zu werden. Viele Sozialdemokraten und auch Nationalsozialisten, von denen viele dem Arbeitermilieu angehörten, traten deshalb in die evangelische Kirche, als Alternative zu einem katholischen Klerikalismus, ein; umso mehr, als es nach der Installierung des Ständestaates oft von wesentlicher Bedeutung war, ein religiöses Bekenntnis vorweisen zu können.[182]

Der korrespondierende Gegenbegriff zum Schlagwort von der Gegenreformation im neuen Österreich wurde vom späteren Bundeskanzler Kurt von Schuschnigg 1934 in Innsbruck geprägt: der »Trutzprotestantismus«.[183] Darunter verstand er jene politisierte Form evangelischen Bekenntnisses, dem es weniger um kirchlich-religiöse als vielmehr um politische Anliegen, insbesondere um die der illegalen nationalsozialistischen Opposition, ging.[184] Ein Blick auf die Positionierung der evangelischen Kirche Österreichs macht die Situationsanalyse nicht einfacher. Die evangelische Kirche entwickelte damit den Charakter einer politischen Opposition. Sie wurde für Systemgegner – also v. a. Sozialisten und Nationalsozialisten – zur »Zufluchtsstätte«.[185]

Die soziologische Dimension der Eintrittsbewegung bedingte, dass sie sich in Ballungs- und Industriezentren besonders gravierend auswirkte. Im niederösterreichischen Neunkirchen beispielsweise versechsfachten sich im Jahre 1934 die Übertritte; im Jahre 1935 waren sie noch immer das Zweieinhalbfache des Normalen der letzten Jahre, obwohl sie durch eine, im Verordnungswege verfügte, dreimonatige Wartefrist merklich abgebremst worden waren.[186]

Der Ständestaat bezeichnete den Zustrom in die evangelische Kirche als das Ergebnis einer »zügellosen demagogischen Propaganda« und wollte diese Übertritte unbedingt eindämmen.[187] Der spätere Bischof Hans Eder berichtete jedenfalls 1936, dass »diese Übertrittsbewegung [...] in beachtenswerter Weise mit dem Februar 1934, mit dem Zusammenbruch des Aufstandes der Marxisten eingesetzt [hat]«.[188]

182 GAMSJÄGER, Protestantismus und Arbeiterschaft (wie Anm. 59) 21.

183 Ansprache in Innsbruck vom 6. Juni 1934, auszugsweise abgedruckt in: *Der Säemann* 6 (1934) 62 f.

184 Herbert UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten. Anmerkungen zur kulturellen Identität der Evangelischen in Österreich, in: Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik, hg. von Isabella ACKERL/Rudolf NECK (Wien 1986) 348–369; Karl W. SCHWARZ, Die »Trutzprotestanten« im »christlichen Ständestaat«. Eine zeitgenössische Situationsanalyse von Johannes Heinzelmann, in: Scientia canonum. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag, hg. von Hans PAARHAMMER/Alfred RINNERTHALER (München 1991) 101–124.

185 Gustav REINGRABNER, Wie konnte das geschehen?, in: Die evangelische Kirche in Österreich von 1933 bis 1938, hg. von H. RIEDEL (Salzburg 1988) 7–28, hier 17.

186 Evangelische Pfarrgemeinde Neunkirchen, Jahresbericht 1935, Beilage im Protokollbuch.

187 SCHWARZ, Der konfessionelle Übertritt (wie Anm. 180) 118.

188 Hans EDER, Die Übertrittsbewegung in Österreich, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil





Der Großteil der politischen Protestanten zu Beginn des Ständestaates stammte aus dem Arbeitermilieu.

Viele Pfarrer der evangelischen Kirche sahen kritisch, wie im Zuge der politischen Ereignisse die Kirche politisiert und immer mehr zum Sammelbecken politisch Unzufriedener wurde. So protestierte 1933/34 der Ramsauer Pfarrer Jakob Ernst Koch gegen den Zustrom, andere sahen allerdings in den Übertretenden, wie schon in den Jahren und Jahrzehnten davor, »Wahrheitssuchende«.[189] Hans Eder bezeichnete die Übertritte als »taufrisches Leben einer Erweckungsbewegung«. Er akzeptierte auch Übertritte aus nationalen Beweggründen und lehnte die vorsichtigen Richtlinien des Oberkirchenrates, den er als ein vom Staat kontrolliertes Gremium ansah, ab.[190]

Jedenfalls verstärkte diese Entwicklung den schon spätestens seit dem Gemeindekonzept der Los-von-Rom-Bewegung bestehenden Konsens, Politik und Religion streng auseinanderzuhalten. Karl W. Schwarz kann zusammenfassen: »Der politischen Angepaßtheit steht eine ideologische Verweigerung gegenüber.«[191]

Mit dem Einmarsch deutscher Truppen in Österreich änderte sich aber viel im Bild der evangelischen Kirche. Einer der augenscheinlichsten und für die Kirche am schwierigsten zu tragenden Umstände war der, dass ein Siebtel aller Evangelischen aus der Kirche austrat, darunter drei Pfarrer, zehn Vikare und 33 Theologiestudenten.[192] Eine statistische Erfassung der Auswirkungen der Vorgänge nach dem Anschluss 1938 ist kaum möglich, denn einen bedeutenden, kaum einschätzbaren Einfluss auf die demographische Entwicklung hatte jetzt wieder – wie schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – die Arbeitsmigration. Nach Jahren der wirtschaftlichen Stagnation öffneten sich mit dem Anschluss 1938 dem österreichischen Wirtschaftsstandort neue Kooperationsmöglichkeiten. »1938 verließen [...] viele Arbeiter Österreich, um in der unter Arbeitskräftemangel leidenden deutschen Industrie eingesetzt zu werden.«[193] Man kann jedoch davon ausgehen, dass weniger die aus der Sozialdemokratie, sondern mehr die aus dem Nationalsozialismus in die evangelischen Kirche Eingetretenen aus der Kirche wieder austraten und »gottgläubig« wurden.

der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte. Katalog zur Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek (Wien 1996) 164–167, hier 164.

189 Helmut GAMSJÄGER, Die Evangelische Kirche in Österreich in den Jahren 1933 bis 1938 unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen der deutschen Kirchenwirren (Diss. Wien 1967) 39.

190 SCHWARZ, Kirche zwischen Kruckenkreuz und Hakenkreuz (wie Anm. 180) 109, Zitat nach ebenda.

191 Karl W. SCHWARZ, Aus der Geschichte lernen: Die Evangelische Kirche im Jahr 1938 – eine Nazikirche?, in: Kirche: Lernfähig in die Zukunft? Festschrift für Johannes Dantine zum 60. Geburtstag, hg. von Michael BÜNKER/Thomas KROBATH (Innsbruck–Wien 1998) 165–191, hier 178.

192 SCHWARZ, Kirche zwischen Kruckenkreuz und Hakenkreuz (wie Anm. 180) 119 und Anm. 37; Norbert LESER, Auf Gottes Spuren in Österreich (Wien–München 1984) 295.

193 BRUCKMÜLLER, Sozialgeschichte (wie Anm. 3) 473.

Jahrbuch für die Geschichte
des Protestantismus in Österreich

Band 129 (2013)

Herausgegeben vom Vorstand der Gesellschaft
für die Geschichte des Protestantismus in Österreich

Jahrbuch für die Geschichte
des Protestantismus in Österreich

Band 129 (2013)

# Schwerpunkt:

# Wirtschaft und Protestantismus in Österreich



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig